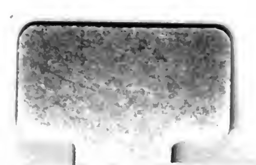
Vorträge und Aufsätze

Hermann Usener



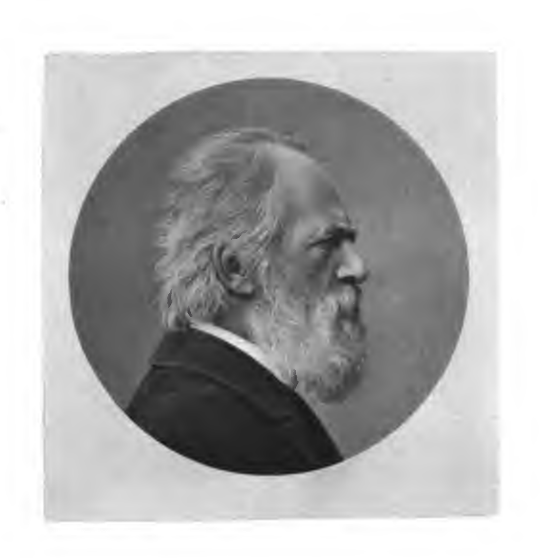


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
ET
VE RI TAS
CHRISTO ECCLESIAE



HERMANN USENER
VORTRÄGE UND
AUFSÄTZE





VORTRÄGE UND AUFSÄTZE

VON

HERMANN USENER

1907
LEIPZIG UND BERLIN
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER



VORWORT

Aus den kleinen Schriften Useners, die hoffentlich in den nächsten Jahren gesammelt erscheinen können, eine Anzahl „Vorträge und Aufsätze" herauszunehmen, die für einen weiteren Leserkreis geeignet erschienen, und zum voraus in einem kleinen Bande zu vereinigen, schien dadurch gerechtfertigt, daß Usener selbst eine derartige Sammlung plante und ganz dieselben Aufsätze aufnehmen wollte, die jetzt zusammenstehen sollen. Als Anhang hinzugefügt ist nur die Novelle „Die Flucht vor dem Weibe", die als Bearbeitung einer altchristlichen Legende sich ungezwungen anschließen kann; zurückgestellt sind für die Edition der „Kleinen Schriften" mehrere Aufsätze, die nur Usener selbst durch Streichung und Zusätze, wie er beabsichtigte, hätte umgestalten und mit jenen anderen Stücken zu einer einheitlichen Publikation zusammenschließen können.

Zusätze und Änderungen, die er selbst bereits zweifellos für den neuen Druck vorgenommen hatte, sind ohne weiteres übernommen, eine Anzahl von ihm beigeschriebener Notizen, bei denen in diesem Punkte Zweifel möglich waren, sind in eckige Klammern [–] gesetzt.[1] Nur wo es mir durchaus

[1] Die zahlreichen Randnotizen und eingelegten Blätter, die sich im Handexemplar der Pelagia finden, habe ich, soweit es sich um Zusätze, Analogien, weitere Materialien, nicht um Korrekturen und wesentliche Bestätigungen (wie z. B. S. 199 oder 212) handelt, für den Neudruck der Einleitung, wie er hier gegeben ist, beiseite gelassen, um nicht das feste Gefüge dieser so überaus fein aufgebauten Darstellung zu zerstören. Jene Notizen wird zu benutzen haben, wer die Neubearbeitung der Pelagialegenden, die Usener noch selbst plante, wird versuchen wollen.

notwendig erschien, habe ich selbst etwas zugefügt und diese Zusätze durch Winkelklammern ⟨—⟩ bezeichnet: so hielt ich es für selbstverständlich, da wo der Verfasser von einem Plane spricht, der an anderem Orte ausgeführt werden solle, den Ort anzugeben, wo er später tatsächlich ausgeführt ist (S. 20 Anm. 1); nicht aber – zum Beispiel – da, wo er 1882 von dringenden Forderungen der Wissenschaft spricht, meinerseits anzumerken, wie weit sie bis heute erfüllt worden seien (S. 33. 34). Zusätze „nach dem heutigen Stande der Forschung", wie die übliche Redensart heißt, wären bei diesen Aufsätzen noch weniger angebracht als in manchen ähnlichen Fällen. Jeder will und soll die Aufsätze Useners in der originalen Form lesen, die er ihnen seiner Zeit gegeben hat. So habe ich denn auch auf den einzelnen Vortitelblättern jedesmal das Jahr des Erscheinens hervorheben lassen. Ein Register habe ich nicht beigegeben: ein Buch wie dieses scheint mir zu den wenigen zu gehören, die einen Index nicht haben sollen. Bei der Korrektur der Bogen haben mir Paul Wendland und Richard Wünsch aufs freundlichste geholfen.

Die hier vereinigten Reden und Abhandlungen werden zwar nicht ein irgendwie vollständiges Bild von Useners Forschung und Anschauungen geben, aber sie werden weiteren Kreisen, soweit sie für geschichtliche Wissenschaft Verständnis und Teilnahme haben, sie werden besonders auch jungen Philologen Anregung und Erhebung bringen und ihnen ein Bild geben von der Höhe und Weite der wissenschaftlichen Ziele dieser Philologie und dieses großen dahingegangenen Meisters.

ALBRECHT DIETERICH

INHALT

Die Photographie, nach der das beigegebene Bild Useners hergestellt ist, stammt aus dem Jahre 1901.

PHILOLOGIE

UND

GESCHICHTSWISSENSCHAFT

1882

Rede, gehalten beim Antritt des Rektorats am 18. Oktober 1882, erschienen im Verlag von Max Cohen und Sohn (Fr. Cohen) 1882. Die Zeilen, die hier auf dieser Seite folgen, waren als Vorwort vorangeschickt.

Die folgenden Betrachtungen, welche eine Universitätsfeier mir Anlaß gab in kürzerer Fassung öffentlich vorzutragen, möchte ich einem weiteren Kreise vorlegen. Nicht als ob ich glaubte, etwas Neues zu sagen. Vielmehr habe ich das Gefühl auszusprechen, was die Mehrzahl meiner Fachgenossen mehr oder weniger bestimmt empfindet und denkt. Ich wollte nur das Facit ziehen aus der bisherigen Entwicklung unserer geschichtlichen Wissenschaften. Daß das von Zeit zu Zeit geschehe, scheint mir nötig und wichtig. Die Geschichte einer Wissenschaft verzeichnet nicht bloß Leistungen. In ihrer Geschichte entfaltet sich ihr Begriff, der nicht unberührt bleiben kann von dem Wandel der Generationen. Die wissenschaftliche Arbeit bedarf der Selbstbesinnung, will sie nicht ziellos in der Unendlichkeit des Einzelnen umhertreiben.

BONN, 25. Oktober 1882.

I

Wenn von der Philosophie der Griechen eine Wissenschaft nach der andern, nachdem ihre allgemeinen Voraussetzungen durch die gemeinsame Mutter entwickelt waren, sich zu selbständigem Leben abgelöst hat, so bietet die Geschichte der modernen Philologie das denkwürdige Schauspiel, wie alle Wissenschaften, sogar die Theologie nicht ausgenommen, während das Mittelalter der versiegenden direkten Überlieferung des Altertums nur eine mäßige Stärkung auf dem weiten Umwege des Orients zuzuführen vermocht hatte, in den Quickborn der antiken Literatur eintauchen, um sich völlig zu verjüngen. Die großen Lehrmeister des Altertums in ihrer originalen Gestalt waren die Stäbe, an denen die altersschwach in sich zusammenbrechenden Wissenschaften sich aufrichteten. Allmählich, die einen rascher, die andern langsamer, je nachdem sie Kraft gewannen, auf eigenen Füßen zu stehen, warfen sie die Stützen beiseite und fingen an ihrer Lehrmeister zu vergessen. Aus dieser umfassenden Bedeutung des Altertumsstudiums, das Eigentum aller Gebildeten jeden Berufs war, erklärt es sich, daß es demselben weit langsamer gelang, sich zu einer abgeschlossenen Wissenschaft zu gestalten, als den Disziplinen, die auf seinem Boden gewachsen waren. Es gab Professuren der lateinischen und griechischen Poesie und Eloquenz, wie solche noch heute in Frankreich existieren; die Einführung in das Verständnis der klassischen Muster der Poesie und Prosa (vorwiegend natürlich der lateinischen) war früh Beruf geworden. Den Anlauf zu einer Wissenschaft des Altertums hatten nur die großen

französischen Gelehrten des XVI Jahrhunderts genommen, indem sie zu einer allseitigen stofflichen Erkenntnis des Altertums auf der Basis lebendiger Sprachkenntnis hinstrebten. Aber die Bartholomäusnacht brachte wie der Frost einer Mainacht der zarten Blüte vorzeitiges Welken; und die Polyhistorie, die aus ihren Anregungen erwuchs, war der Gegensatz zu der Konzentration, die allein zur Grundlegung einer Wissenschaft führen konnte. Die Wege dazu hat erst das Genie Rich. Bentleys gebahnt, indem es die Methoden der Kritik vollkommener ausbildete, Grundmauern der Metrik aufführte und in dieser ein Werkzeug von ungeahnter Präzision so für Kritik wie für grammatische Beobachtung handhaben lehrte. Sein berühmtestes Werk, die Abhandlung über die Phalarisbriefe, ein glänzendes Vorbild literarhistorischer Kritik, riß einer ganzen Gruppe von Truggebilden der Überlieferung die Maske ab; nur die volle und genaue Kenntnis der alten Literatur, gestützt durch scharfe Prüfung antiker Zustände, konnte den Blick für die Verschiedenheit des Stils und der Denkart der verschiedenen Zeitalter in dem Grade schärfen, daß Echtes und Unechtes sich ihm mit solcher Sicherheit schied. Weit seiner Zeit vorangeeilt, hinterließ er unserem Jahrhundert als Vermächtnis den bewundernswertesten Ertrag seiner auf Metrik gegründeten Beobachtungsweise, die Entdeckung des Digamma in unserem Homertexte. Hier auf sprachlichem, dort auf geschichtlichem Gebiet ist Bentley bereits ein transzendentaler Forscher, der jenseits der Überlieferung und über sie hinaus sichere Tatsachen zu ermitteln weiß.

So groß diese Leistungen noch heute dastehen, es waren Anläufe und Anregungen. Zu einer geschlossenen philologischen Wissenschaft hat sich das Studium des klassischen Altertums erst in Deutschland zusammengefaßt.

Das Licht der wiedererweckten klassischen Literatur war hier auf religiös gestimmte Gemüter gefallen, und mit der Kenntnis einer freieren natürlichen Lebensauffassung hatte

sich der Drang nach Befreiung von den Fesseln verstärkt, mit welchen die Dogmatik und Hierarchie des Mittelalters das religiöse Leben beschwert hatten. Indem die Reformation als oberste Forderung das Zurückgehen auf das unverfälschte Wort der heiligen Schrift hinstellte, bekundete sie, daß durch sie derselbe Prozeß, in welchem sich unter Führung des Humanismus damals die Verjüngung aller Wissenschaften vollzog, folgerecht auf die Theologie übertragen wurde. Zu den wichtigsten Folgen der Reformation gehören aber die protestantischen Schulen, in deren Gründung und Ausstattung seit Luthers Sendschreiben „an die rathsherrn aller städte deutsches lands" (1524) mit den Fürsten die Städte des reformierten Deutschlands wetteiferten. So sehr man in der Folgezeit auch von den Forderungen eines Melanchthon und Camerarius ablassen mochte, es war von der höchsten Wichtigkeit, daß der nächste Zweck dieser Schulen, Geistliche zu bilden[1], welche die Schrift selbständig auszulegen vermöchten, neben der hebräischen auch der Sprache des Neuen Testaments eine Stelle in dem Schulunterrichte sicherte. Die Reformatoren

[1] [M. Luther im Schreiben „an die rathsherrn aller städte deutsches lands" in den Ges. Werken hsg. v. J. K. Irmischer (Erl. 1832) Bd. 22, S. 185:

> „Darumb ists gar viel ein ander ding umb einen schlechten prediger des glaubens und umb einen ausleger der schrift . . . . Ein schlechter prediger (ist wahr) hat so viel heller sprüch und text durchs dolmetschen, dass er Christum verstehen, lehren und heiliglich leben, und anderen predigen kann. Aber die Schrift auszulegen, und zu handeln für sich hin, und zu streiten wider die irrigen einführer der schrift ist er zu geringe: das lässet sich ohn sprachen nicht thun. Nu muss man je in der christenheit soliche propheten haben, die die Schrift treiben und auslegen, und auch zum streit tugen, und ist nicht gnug am heiligen leben und recht lehren. Darumb sind die sprachen straks und allerdinge von nöthen in der christenheit, gleichwie die propheten oder ausleger" . . .

Ph. Melanchthon, „An eine ehrbare stadt, von aufrichtung der lateinischen schuel", 1543. Würtemberg. Schulordnung von 1559: „Die schulen sind von gott verordnet, damit darin zum heiligen predigtamt rechtschaffene, weise, gelehrte, geschickte und gottesfürchtige männer erzogen werden."]

selbst haben die ersten Schulbücher für das Griechische, Grammatik und Lesebücher, geschaffen. Ihre Schulen haben den Verwüstungen des Dreißigjährigen Kriegs und dem Elend der nachfolgenden Zeiten zu widerstehen vermocht. Ihnen verdanken wir es, daß im achtzehnten Jahrhundert eine deutsche Literatur, eine deutsche Wissenschaft möglich wurde. Sie waren die Pflegestätten höherer Bildung geblieben, die auf der antiken Literatur, der lateinischen nicht nur sondern auch der griechischen, aufgebaut war. Die Begründer unserer Literatur, ein Klopstock und Lessing, Hamann und Herder, sind aus ihnen hervorgegangen. Mit ihrer Hilfe ist der gottergebene idealistische Sinn des norddeutschen Protestantismus, der in der Kümmerlichkeit des äußeren Daseins nicht niedergebeugt werden konnte, sondern sich stählen mußte, auch für die Wissenschaft fruchtbar geworden, der so Männer wie Winckelmann, Johann Jacob Reiske, Christian Gottlob Heyne zuwuchsen.

Johann Joachim Winckelmanns Geschichte der alten Kunst (1764) ist der Ausgangspunkt nicht nur der Archäologie, sondern auch unserer deutschen Philologie, in gewissem Sinne darf man sagen der modernen Geschichtswissenschaft. Seine Vorbildlichkeit gibt dem Werke eine weit über seinen Gegenstand hinausreichende Bedeutung. Von Platonischer Philosophie begeistert, an Homer und den Tragikern genährt, trat Winckelmann vor die alten Kunstwerke Roms. Seiner wunderbaren Intuition enthüllte sich in römischen Nachbildungen die volle Schönheit der verlorenen griechischen Originale. Und nun entrollt er uns, die Dürftigkeit der literarischen Zeugnisse durch dichterisch empfundene Schilderung erhaltener Statuen ergänzend und belebend, ein Gemälde des Wachstums und Sinkens alter Kunst, das in seinen Grundzügen noch heute Probe hält. Zum ersten Male waren hier auf ein Gebiet schöpferischer Tätigkeit die Gesetze des organischen Lebens angewendet. Das Kunstwerk entsteht nicht allein durch einen bloßen Willensakt dergestalt, daß sein Wert nur in dem Maße

technischer Virtuosität beruhte, sondern es ist die Formgebung zugleich abhängig von der gesamten geistigen Strömung, dem Geschmacke der Zeit. Das Leben der Kunst ist also unlöslich verbunden mit dem Leben der Nation. Indem Winckelmann sodann Art und Wesen griechischer Kunst verstehen lehrte, hat er ebensosehr unsere Anschauungen von der Kunst geklärt, wie er von der glänzendsten Seite des Hellenentums den Schleier wegzog.

Es ist bekannt, wie Lessings Laokoon (1766) dieser Kunstgeschichte fast auf dem Fuße folgte. Schon 1767 fordert Herder in seinem ersten Buche[1] nach ihrem Muster eine „Geschichte der griechischen Dichtkunst und Weisheit“, die ebenso nicht bloß erzählen, sondern zugleich ein Lehrgebäude aufrichten solle. An Winckelmanns Hand lernte dann etwa zwanzig Jahre später (1786—88) Goethe in Italien die antike Kunstwelt schauen und verstehen; hier fand er die Form seiner Poesie und Prosa, welche zum ersten Male griechisches Ebenmaß der deutschen Rede einprägte.

Wenn die moderne Poesie Italiens und Frankreichs die Tochter der humanistischen Studien war, so ist die deutsche Literatur mit unserer Philologie in engem schwesterlichem Verhältnis verknüpft. Wie diese Literatur die wichtigsten Impulse durch das griechische Altertum erfuhr, so hat das große Erlebnis einer nationalen Poesie dem deutschen Bewußtsein den Inhalt gegeben, der die entsprechenden Erscheinungen des Altertums uns menschlich näher rückte, d. h. verstehen lehrte. Den Weg zu Homer hat Herders Entdeckung der Poesie im Volksliede, den Zugang zur attischen Tragödie haben Goethes unter italischer Sonne gereifte Dramen eröffnet. Von der Dichtergestalt Goethes wurden denkende Zeitgenossen zum Verständnis des Griechentums überhaupt geführt. Schiller, Fr. Schlegel, W. v. Humboldt begegnen sich auf dem gleichen Wege. In der griechischen Poesie und Kunst, in dem grie-

[1] Über die neuere deutsche Literatur 2, 273 f.

chischen Volke selbst sah man den höchsten Grad echter Menschenbildung, die harmonische Ausgleichung von Inhalt und Form, von Geistigkeit und Sinnlichkeit erreicht.[1] Das Studium der Griechen erhielt dadurch einen unmittelbaren Wert für die Bildung des modernen Menschen. In diesem Sinne trug sich W. v. Humboldt mit dem Plane, die vorbildliche Bedeutung des Griechenvolks in zusammenhängender Darstellung zu entwickeln.

Unter den gleichen Anregungen wie die Heroen unserer Literatur, aber zunächst unabhängig von letzteren hat sich der zünftige Begründer unserer Philologie, Fr. Aug. Wolf, herangebildet. Es war am 8. April 1777, als der angehende Student die damals bei uns allgemeine Ansicht, daß philologische Studien ein Annex theologischer seien, durchbrach und trotz aller Bedenken des Prorektors Baldinger sich unter die akademische Jugend der Georgia Augusta als *philologiae studiosus* aufnehmen ließ. Schon als 18jähriger Jüngling also trug er die bestimmte Vorstellung einer auf sich stehenden einheitlichen Wissenschaft in sich, die er zu allgemeiner Anerkennung zu bringen den Beruf fühlte und hatte. Neu war nicht das Wort, sondern die Bedeutung. Der Doppelsinn des Wortes λόγος eignete den Ausdruck, die Beschäftigung sowohl mit der Form als mit dem Inhalt einer Literatur zu bezeichnen; er ist beibehalten worden und hat die Vertreter der verschiedensten Richtungen zu einem Berufe vereinigt. Im Sommer 1785, dem fünften Semester seiner Universitätstätigkeit, trug Wolf zu Halle zum ersten Male „Encyclopaedia philologica“ vor. Was ihm in diesen Vorträgen zu immer klarerer Erkenntnis kam, erhielt seine Reife in dem anregenden

---

[1] [s. Goethe, Meisters Wanderj., „Aus Makariens Archiv“ (Ww. 1829 Bd. 23, 252): „Wenn wir uns dem Altertum gegenüber stellen und es ernstlich in der Absicht anschauen, uns daran zu bilden, so gewinnen wir die Empfindung, als ob wir erst eigentlich zu Menschen würden.“]

Gedankentausch mit Humboldt in den Jahren 1792–93[1] und seine endgültige Form in der „Darstellung der Altertumswissenschaft", womit er 1807 seine „Goethe dem Kenner und Darsteller des griechischen Geistes" gewidmete philologische Zeitschrift eröffnete. Philologie ist ihm also Wissenschaft des klassischen Altertums, und als ihr Ziel bezeichnet er „die Kenntnis der altertümlichen Menschheit selbst, welche Kenntnis aus der durch das Studium der alten Überreste bedingten Beobachtung einer organisch entwickelten bedeutungsvollen Nationalbildung hervorgehe"[2]. In diesen Worten blickt zugleich als praktischer Zweck die „harmonische Ausbildung des Geistes und Gemüts"[3] durch, und als allgemeines theoretisches Ziel die Erkenntnis der menschlichen Natur überhaupt.[4] Es sind die Ideen, welche durch die Entwicklung unserer Literatur frei geworden waren und W. v. Humboldts ganzes wissenschaftliches Streben erfüllt und getragen haben.

Mehr noch als Wolf hat sein großer Schüler August Boeckh während einer überaus langen und gesegneten Lehrtätigkeit durch seine Vorlesungen über „Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften" und über griechische Altertümer dahin gewirkt, die Vorstellung von der Philologie als einer besonderen geschichtlichen Wissenschaft bei uns einzubürgern. Während Wolf seine Altertumswissenschaft in ein ziemlich loses Aggregat von Disziplinen gliederte oder vielmehr auflöste, verrät Boeckhs systematischerer Aufbau und schärfere Begriffsbestimmung den Einfluß Schleiermachers. Philologie ist ihm „Wiedererkenntnis des Erkannten", „Reproduktion des Produzierten"; ihr Ziel ist „Rekonstruktion des Altertums"; sie zerfällt ihm in die Lehre von dem Akte jener Wiedererkenntnis (Kritik und Hermeneutik) und in die

---

[1] s. W. v. Humboldts ges. Werke V S. 5 f. 18 und Wolf im Museum der Altertumsw. (1807) I, 126 f.

[2] Mus. der Altertumsw. I, 124 f.

[3] Ebd. I, 9, vgl. 115.

[4] Ebd. I, 115 ff.

Darlegung des gewonnenen Verständnisses, die materiellen Resultate. Diese Darlegung, der eigentliche Inhalt der Wissenschaft, der in einer Darstellung des antiken Lebens überhaupt zusammengefaßt wird, wie er selbst es für das Hellenentum auszuführen dachte[1], gliedert sich in besondere Disziplinen, welche die einzelnen Seiten des antiken Lebens gesonderter Betrachtung unterziehen. Diese sind 1: das öffentliche Leben, zu erörtern durch die Disziplinen der Chronologie, Geographie, politischen Geschichte, der Staatsaltertümer; 2: das Privatleben (dem auch Metrologie und Numismatik unterstellt werden); 3: „die äußere Religion" und die Kunst; 4: „das gesamte Wissen des klassischen Altertums", d. h. Mythologie, Philosophie, Einzelwissenschaften, Literatur, Sprache mit Einschluß der Stilistik und Metrik.

Die logischen Mängel dieser Gliederung hervorzuheben wäre zwar leicht aber auch unfruchtbar. Es sind seitdem gar manche Gebäude philologischer Systematik versucht worden: so verschieden sie im einzelnen ausfielen, in der Bestimmung des Ziels und der Aufgabe stimmten sie mit dem Boeckhschen überein. Und diese Auffassung hat sich fortgepflanzt von der klassischen auf die semitische, die germanische, indische, romanische usw. Philologie, die neben und nach dem Muster jener herangewachsen sind; jede dieser Philologien findet ihren besonderen Mittelpunkt in einer nationalen Literatur, von der aus sie das geschichtliche Leben der betreffenden Nation erforschen hilft; wenn nicht nach dem Stand des Ausbaus, so doch nach ihrem Streben darf jede eine historische Wissenschaft scheinen.

II

Ist nun aber die Philologie eine Wissenschaft, so müssen ihre einzelnen Disziplinen in der Nationalität, welche dieselben

[1] Über den von Boeckh schon während seiner Heidelberger Zeit (1807–1811) geplanten „Hellen" s. Klausen in Hoffmanns Lebensbildern berühmter Humanisten S. 54.

zu einer wissenschaftlichen Einheit verbindet, ihren letzten und zureichenden Grund finden. Darin ist die Voraussetzung eingeschlossen, daß die Nationalität und ebenso jede Seite ihres geschichtlichen Lebens isoliert betrachtet werden könne ohne Nachteil der Erkenntnis. Daß diese Voraussetzung und mit ihr der darauf gebaute Schluß hinfällig ist, können wir uns nicht länger verhehlen.

Seit Wolf und Boeckh ist die Kenntnis der Tatsachen erheblich erweitert worden. Boeckhs hervorragendster Schüler C. O. Müller konnte noch glauben, die Voraussetzung, daß das geschichtliche Leben der Griechen auf sich selbst stehe und unberührt von wichtigeren Einflüssen orientalischer Kultur geblieben sei, durch den Nachweis zu stützen, daß die Sagen von Kekrops dem Saïten, von Danaos, vom Phönikier Kadmos nicht volkstümliche Überlieferung, sondern halbgelehrte Fiktion seien.[1] Heute zeigen die Reste Babylons und Ninivehs verglichen mit den griechischen und italischen Gräberfunden jedem, der Augen hat zu sehen, von wo jene hellenische Kunst, die ganz durch eigene Kraft von kindlich ungeschickter Nachahmung der Natur bis zu der unerreichten Höhe ihrer Formgebung sich erhoben zu haben schien, ihre Anstöße und auf lange hin nachwirkenden Vorbilder empfangen hat. Der Altmeister selbst[2] hat die schützende Wand durchbrochen, indem er an Maß und Gewicht den Weg alter Kultur offen legte. Kein Volk der Geschichte, auch das begabteste nicht, läßt sich isoliert betrachten. Ein jedes wird durch äußere Anstöße aus zuständlichem Dasein in geschichtliches Leben übergeführt. Weder seine äußere noch seine innere Geschichte kann verstanden werden, ohne die Fäden zu verfolgen, die es mit außen verbinden.

Weit einschneidender ist für unsere Frage die Veränderung, welche inzwischen der Begriff und Umfang der Ge-

---

[1] Orchomenos S. 106ff.
[2] A. Boeckh, Metrolog. Untersuchungen. Berl. 1838.

schichtswissenschaft selbst erfahren hat. Die Zeit, wo man in ihr die pragmatische Entwicklung der Haupt- und Staatsaktionen von Fürsten und Völkern sah, ist längst vorüber. Heute umspannt sie alle Gebiete nicht nur des handelnden, sondern auch des schöpferischen und des zuständlichen Lebens der Menschheit. In rascher Folge hatte das Interesse am englischen Verfassungsleben, die Ausbildung der Volkswirtschaftslehre, die Anwendung der geschichtlichen Begriffe auf schöpferische Tätigkeit, die Geographie C. Ritters, die Einführung der Quellenkritik den Horizont erweitert. Durch die große Erkenntnis, die, durch Hamann und Herder angebahnt, zuerst von W. v. Humboldt klar formuliert wurde, daß Sprache, Glaube und Sitte unmittelbare Äußerungen, gewissermaßen unwillkürliche Schöpfungen des Volksgeistes seien, war das Gebiet der Geschichte sozusagen verdoppelt. Es fielen die Schranken, innerhalb deren sich die bezeugte Geschichte bewegt, und der Blick durfte sich in die unbegrenzte Ferne einer vorgeschichtlichen Geschichte verlieren. Zu der bisherigen Wissenschaft trat die vergleichende Geschichtsforschung. Denn wenn mit der ersten gesellschaftlichen Existenz von Menschen die Anfänge von Sprache, Glaube, Sitte gesetzt sind, so muß schon vor dem Eintritt eines Volks in die Geschichte eine lange Entwicklung seines geistigen Lebens liegen, die es mit anderen Völkern durchlief, bis es mit der fortschreitenden Verästung und Verzweigung der Völker gleichen Stammes schließlich seine eigenen Blätter und Blüten trieb. Das Erbgut, womit ein Volk gleichsam seinen geschichtlichen Hausstand gründet, muß demnach bis auf das Mehr oder Weniger, was im Fortschritt der Spaltung hinzu erworben wurde, Gemeingut aller Völker eines Stammes gewesen sein. Nachdem für die indogermanischen Nationen die Einheit des Sprachbaus in so glänzender Weise nachgewiesen und von dem gemeinsamen Grundstock die jüngeren Anwüchse geschieden worden, lag es nahe, durch Aufsuchung des Übereinstimmenden auch die Geschichte der religiösen Vorstellungen

und der sittlichen Institutionen, überhaupt des ganzen Vorstellungskreises bis zur Wurzel zurück zu verfolgen. Diese schwierigen Aufgaben berühren sich aufs engste mit der vergleichenden Analyse des Sprachschatzes, dessen einzelne Bestandteile richtig zu deuten unmöglich ist, ohne ein feinfühliges Nachempfinden des Wortgebrauchs, zu dem sich nur der Philologe erzieht.

Die Wissenschaft könnte selbst, wenn alles dies geleistet wäre, hier noch nicht stehen bleiben. Längst war dem Dasein auch der geschichtslosen oder Naturvölker das lebhafte Interesse und die sorgsame Beobachtung von Reisenden und Missionären zugewandt, deren Berichte Theodor Waitz mit kritischer Sichtung zu einer wissenschaftlichen Darstellung von höchstem Werte zusammengefaßt hat. An diesen Völkern können wie an lebenden Exemplaren vorgeschichtliche Stufen anschaulich werden, welche von den Kulturvölkern in der Vorzeit durchlaufen oder übersprungen waren. Mit ihnen ist nun der Ring der vorliegenden Existenzformen der Menschheit geschlossen, und es kann auf einer höheren Stufe der Vergleichung vorgedrungen werden zur Ergründung der allgemeinen Gesetze, nach denen die einzelnen Lebensäußerungen der Völker sich entwickeln und gegenseitig bedingen, zur Erkenntnis der menschlichen Natur selbst. So strebt die Geschichtswissenschaft jetzt vom Einzelnen zum Allgemeinen hin, bemüht aus der Fülle tatsächlichen Wissens die Begriffe abzuleiten und an die Stelle apriorischer Spekulation, aus deren Zauberbann sie sich mühsam und allmählich losringt, empirisch bewährte Erkenntnis zu setzen.

Dieser allgemeinen einheitlich umfassenden Wissenschaft erscheinen die einzelnen Völkergruppen und Völker nur als verschiedene Formen eines Organismentypus, dessen reguläre Konstitution und Lebensbedingungen sie erforscht, während ihr die individuellen Besonderheiten derselben an sich gleichgültig sind und nur als Korrektiv wichtig werden. Die Summe unseres Wissens von den vorhandenen und gewesenen Völkern

vereinigt sich zu einer Ethnologie, die zu jener Wissenschaft, die, wer will, Anthropologie in höherem Sinne nennen mag, in keinem anderen Verhältnis steht als eine beschreibende Naturwissenschaft zur Anatomie und Physiologie des organischen Daseins. Zoologie und Botanik haben aufgehört nur beschreibend und angefangen Wissenschaften zu sein, als sie zu anatomischer und physiologischer Forschung übergingen. Auch auf dem geschichtlichen Gebiet beginnt Wissenschaft in der wahren Bedeutung des Wortes (ich bitte wissenschaftliche Tätigkeit nicht mit Wissenschaft zu verwechseln) erst mit der Erforschung allgemeiner für die Menschheit selbst gültiger Gesetze. Ein Gesetz zu finden gestattet wohl schon die Untersuchung an einem Exemplar; aber es muß durchgeprüft sein, soll es gelten. Ebenso kann die tiefere Erforschung eines Volkes auf geschichtliche Gesetze führen: aber es bedarf einer stufenweise verallgemeinerten Vergleichung der übrigen Völker, um in der Modalität einer besonderen Erscheinung ein wirkliches Gesetz anzuerkennen. Diese Geschichtswissenschaft zerfällt also in solche Disziplinen, welche, etwa den Abschnitten der Anatomie und Physiologie vergleichbar, je ein Organ oder eine Funktion des menschheitlichen Lebens erforschen, nicht in solche, welche gleichsam beschreibende Naturgeschichte einzelner Völker geben. Jede wesentliche Seite des geschichtlichen Daseins ist berufen, den Inhalt einer solchen Disziplin zu bilden, welche Einheit und letzten Grund in einer Anlage oder einem Bedürfnis der menschlichen Natur findet: Sprache, Glaube, Sitte und Recht, Organisation der Gesellschaft und des Staates, Poesie und Wissenschaft usw.

III

Eine Konstruktion der Philologie wie die Boeckhsche ist heute unmöglich. Es ist, als ob man aus einem Buche alle Stellen, die von einem Volke handeln, unbekümmert um den jedesmaligen Zusammenhang, ausschneiden und aneinander

reihen wollte. Schon der Schüler weiß es heute aus hundertfältiger Erfahrung, wie selbst das allernächste Verständnis der konkreten Erscheinung oft erst gewonnen werden kann nach Ablegung der Scheuklappen, die sich der Philologe sonst gerne links und rechts von seinen Augen band. Für den aus vorgeschichtlicher Zeit fortgeführten Besitz von Sprache, Glaube und Sitte versteht sich das von selbst. Einsicht in Laut- und Flexionsgesetze, in die Bildung und Grundbedeutung der einzelnen Worte, Verständnis der in den Göttergestalten und Sagen niedergelegten Anschauungen, der Reste alter Sitte wäre in den meisten Fällen unmöglich, wenn nicht die Vergleichung uns gestattete, die einzelnen Erscheinungen in ursprünglicherer Gestalt, losgelöst von Zufälligem kennen zu lernen. Auf die wunderbare Entfaltung metrischer Formen bei den Griechen hat R. Westphals Entdeckung eines indogermanischen Urverses[1] klärendes Licht geworfen. Sogar die geschichtlichen Schöpfungen in Kunst und Literatur führen uns, da sie in dem volkstümlichen Ideenschatze wurzeln, über die Schranken der nationalen Sonderexistenz hinaus. Historisches Verständnis einer individuellen Erscheinung wird möglich, nur wenn die realen Voraussetzungen gegeben sind; erst dann können wir konstatieren, worin die Schöpfung des Individuums bestand, und wie sie vor sich ging, und das Besondere vom Allgemeinen scheiden. Um das Wesen der Erscheinung zu fassen, muß das Ganze überschaut werden. Die Tatsachen einer Sprache, die der Grammatiker feststellt, lernt er verstehen durch Vergleichung der verwandten Sprachen; ihr Wesen und Gesetz erfaßt er, wenn er wie Schleicher den Zetazismus, Pott die Doppelung durch alle oder doch eine genügende Zahl verschiedenartiger Sprachen verfolgt. Aus solchen Arbeiten erwächst die Sprachwissenschaft, in deren Sinn auch der Einzelgrammatiker forschen muß, wenn er seiner Arbeit die Richtung auf ein bleibendes Ziel geben will.

[1] in A. Kuhns Zeitschr. f. vergl. Sprachf. 9, 437 f.

Das gleiche gilt von den Gebieten des Glaubens, der Sitte und des Rechts usw. Es sind durchaus nicht bloß idealische Forderungen, die hiermit an die Forschung gestellt werden. „Suchet, so werdet ihr finden" heißt es. Aber man muß wissen oder ahnen, was man zu suchen hat.

Die geschichtlichen Disziplinen der Philologie, wie Boeckh sie sich dachte, sind aufgegangen in umfassenderen und allgemeineren Disziplinen der Geschichtswissenschaft, aus deren Zusammenhang die philologische Betrachtung am einzelnen Volk nicht losgelöst werden kann ohne Verzicht auf wissenschaftliche Erkenntnis. Philologie in dieser Auffassung ist nicht eine Wissenschaft, sondern ein Studienkreis.

Vergeblich hat man versucht, der klassischen Philologie jenen Rang zu sichern, indem man den Begriff des Exemplarischen einführte.[1] Es ist einleuchtend, daß die Griechen durch ihre schöpferische Tätigkeit in Literatur und Kunst, die Römer durch ihre Gestaltung der Staats- und Rechtsverhältnisse für die gesamte nachfolgende Menschheit vorbildlich geworden sind und bleiben; nur je einmal hat die Geschichte einem Volke die Bedingungen zu einer ungestörten organischen Entwicklung bis zum Höchsten so vollständig zu Gebote gestellt. Aber der Begriff des Exemplarischen könnte doch höchstens der klassischen Philologie vor ihren Schwesterwissenschaften einen Vorrang zuweisen, den ihr niemand bestreitet: den Anspruch darauf, eine besondere Wissenschaft, nicht bloß ein Studienkreis, ein durch die Gleichheit des Volkes und durch praktisches Interesse zusammengehaltenes Aggregat historischer Disziplinen zu sein, diesen Anspruch vermag er keiner Philologie zu erteilen.

Es bleibt also dabei: eine geschichtliche Wissenschaft ist die Philologie nicht. Sie konnte und mußte als solche erscheinen zu der Zeit, als die Geschichtswissenschaft in ihrem

[1] C. Fr. Hermann, Kulturgeschichte der Griechen und Römer 1, 4 ff.

heutigen Begriff noch nicht vorhanden war und zum ersten Male an seinem besonderen Gebiete dem klassischen Philologen aufging. Wir vermögen nun die Berechtigung dieser Systeme der „Altertumswissenschaft" und ihre Wichtigkeit für ihre Zeit zu würdigen. Sie zogen zum ersten Male an einem Punkte einen Querdurchschnitt durch die ganze Breite menschheitlicher Existenz und konstituierten dabei die Disziplinen, aus deren erweiterndem Ausbau im Laufe unseres Jahrhunderts jene allgemeinen geschichtlichen Wissenschaften hervorgegangen sind.

Es war die Zeit, wo die moderne Geschichtswissenschaft zuerst ihre Blüten trieb. Alles hat seine Zeit. Heute ist die Blüte zerblättert, nicht durch rohe Hand, sondern zufolge organischen Wachstums. Statt ihrer ist der Baum voll ansetzender und reifender Früchte.

IV

Was ist aber Philologie, wenn die Disziplinen, durch welche sie Wissenschaft schien, ihr entrissen und in größeren Zusammenhang eingefügt sind?

Neben Boeckh und in scharfem Gegensatz zu ihm wirkte die Schule Gottfried Hermanns. Das Bedürfnis der Jugend und der Gebildeten fordert die entgegenkommende Hilfe des Philologen zur Herstellung lesbarer Texte und zur Eröffnung ihres Verständnisses. Demgemäß betrachtete diese zweite Richtung als ausschließliche Aufgabe des Philologen die Exegese und Kritik der Klassiker, mit Einschluß natürlich der zu diesem Geschäft unerläßlichen Hilfsmittel, der Grammatik und Metrik. Den deutschen Zug zu systematischem Wissen hat freilich selbst Hermann nicht verleugnen können, um so weniger, als ihn in dem empfänglichsten Alter das Studium der Kantischen Philosophie mächtig ergriffen hatte. Er hat mit Hilfe Bentleyscher und reichster eigener Beobachtung das erste Lehrgebäude antiker Metrik entworfen, hat die Systematik der griechischen Grammatik wesentlich gefördert, hat eine Poetik

aus Kants Kritik der Urteilskraft abzuleiten versucht; er hat endlich, indem er die Geschichte des Hexameters von Homer an bis zu den letzten Ausläufern griechischer Poesie mit sicheren Strichen umriß, ein großartiges Vorbild für die Verwertung metrischer Beobachtung zu literaturgeschichtlicher Forschung gegeben. Aber alle diese Leistungen entfernen sich nicht von dem Umkreis dessen, was ihm als wesentliche Aufgabe vorschwebte: sie bezwecken nur die richtige Lösung jener Aufgabe durch Herstellung rationellerer und zuverlässigerer Hilfsmittel zu erleichtern.

Die Einseitigkeit, mit der man die Überlegenheit hier der wissenschaftlichen Einsicht, dort der technischen Schulung betonte, veranlaßte einen Kampf, der jahrzehntelang mit steigender Erbitterung geführt wurde und Hermann nebst seinen Schülern Lobeck und Fritzsche sich mit Creuzer, Welcker, Boeckh, C. O. Müller messen ließ. Die Kampflust Hermanns wurde genährt durch die Gebrechen und Übereilungen, denen jeder schöpferische Wiederaufbau geschichtlicher Prozesse mehr oder weniger verfallen muß, und durch den eigenen Mangel an Sinn und Empfänglichkeit für organische Geschichtsbetrachtung, der sich bei seinen Anhängern bis zu sinnloser Verleugnung des sachlichen Interesses steigern konnte. Noch tönen mir befremdend die Worte im Ohr, mit denen einer meiner Universitätslehrer[1] eine eben erschienene Schrift über den römischen Triumph[2] begrüßte: Wie kann ein vernünftiger Mensch über den Triumph eine Abhandlung schreiben? ja wenn er eine Stelle des Livius, die denselben berührt, zu erklären hat, mag er Stellen darüber sammeln, um Fragliches aufzuhellen; aber ein Buch? wer fragt von sich aus nach dem Triumph? Längst ist die Kluft, welche beide Lager trennte, ausgefüllt durch den Fortschritt der Studien, und unwillkürlich hat, während für die geschichtliche Forschung

---

[1] [F. W. Schneidewin, noch dazu ein Schüler C. O. Müllers].
[2] H. A. Goell, De triumphi romani origine usw. Schleiz 1854.

die Forderungen sich verschärften, bereits die jüngere Generation der Hermannschen Schule sich an der sachlichen Arbeit beteliigt. Schon Reisig wäre dazu gedrängt worden, das versöhnende Wort zu sprechen, wenn nicht ein früher Tod seinen Lauf zu Höherem jäh unterbrochen hätte. So war dies seinem größten Schüler, unserem Fr. Ritschl vorbehalten. Er erkannte mit Boeckh als Aufgabe der Philologie an „die Reproduktion des Lebens des klassischen Altertums durch Erkenntnis und Anschauung seiner wesentlichen Äußerungen", aber er konstatierte, daß diese Reproduktion nicht bloß eine ideale, geschichtswissenschaftliche, sondern zugleich eine reale, auf Erhaltung und Herstellung der Literaturdenkmäler gerichtete ist.[1]

Eine allgemeine Begründung ihres entgegengesetzten Standpunktes haben Hermann und seine Schule meines Wissens nicht gegeben. Unsere Kollegen im klassischen Altertum, welche im wesentlichen schon dieselbe Auffassung des Berufes hegten, haben diese mit der wünschenswertesten Bestimmtheit formuliert.

Sobald als die Beschäftigung mit der nationalen Poesie sich zu Alexandria von dilettantischer Behandlungsweise zu fachmäßiger Betriebsamkeit erhoben hatte, sehen wir an Stelle der älteren Bezeichnung κριτικοί, die von den Pergamenern noch länger festgehalten ward, die neue γραμματικοί treten. Mit dem feinen Takte, der die griechische Wortprägung auszeichnet, stellten sie hiermit das geschriebene Wort als den Gegenstand philologischer Tätigkeit hin: nicht das Gesprochene, das dem Leben angehört und mit dem Laut verhallt, nicht das Gedachte, dessen Gesetze dem Philosophen zusteht zu entwickeln. Ihre Arbeit faßten sie als eine Kunstübung, τέχνη. Den Rang einer Wissenschaft (ἐπιστήμη) für sie zu fordern haben sie zu allen Zeiten so wenig gedacht, daß sie sogar

---

[1] In dem Aufsatz 'Über die neueste Entwicklung der Philologie' von 1833, Opusc. philol. 5, 3. 7. 13 f.

das wissenschaftliche Lehrgebäude, dessen Gründung und Ausbau sie sich vornehmlich angelegen sein ließen, die Sprachlehre nie anders als τέχνη, *ars* benannt haben. Nach unzulänglichen Versuchen trat erst am Ende der Alexandrinischen Periode ein enzyklopädisches System hervor, das dem Tatbestand der antiken Philologie gerecht wurde. Tyrannion von Amisos[1] zerlegte die philologische Tätigkeit in vier Teile oder Funktionen (μέρη ἔργα *officia*): Rezitation, Erklärung, Textkritik, sachliche und ästhetische Beurteilung (κριτικόν im antiken Sinne). Ihnen stellte er eine gleich große Zahl unerläßlicher Voraussetzungen oder Werkzeuge (ὄργανα) zur Seite: lexikographisches, geschichtlich-antiquarisches, metrisches und grammatisches Wissen. Dieses Rüstzeug zu schaffen und auszubilden hat allerdings die alte Philologie als ihre Pflicht betrachtet. Aber es liegt in der Natur des Werkzeuges, daß die Kunst, die es anwenden will, nicht notwendig dasselbe auch herstellen muß. Und so fällt das zweite derselben, das ἱστορικόν, ein ohnehin sehr dehnbarer und unbestimmter Begriff, zu gutem Teile außerhalb der Sphäre des antiken Grammatikers.

Trotz der logischen Unfertigkeit dieses Entwurfes tritt die darin enthaltene Wahrheit leicht vors Auge. Es bedarf keines Wortes, daß Exegese und Kritik darum, weil sie als wissenschaftliche Tätigkeit auftreten, nicht Wissenschaft sind, sondern eine Kunstübung oder Methode. Exegese und Kritik treibt nun auch der Jurist, der Theologe, der Historiker im weitesten Sinne; aber wofern sie sich nicht zu philologischer Erwägung herablassen, verfahren sie mit stofflichen Mitteln. Was die philologische Interpretation unterscheidend kennzeichnet, ist der grammatische Takt oder, wenn es beliebt: Meisterschaft, Virtuosität (ein Grieche hätte am treffendsten ἀρετὴ γραμματική sagen können). Ich verstehe darunter die Fähig-

[1] ⟨S. jetzt „Ein altes Lehrgebäude der Philologie" in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie, philos.-philol. und hist. Cl. 5. Nov. 1892, S. 582 ff.⟩

keit, die sprachliche Form der Literaturdenkmäler als Form des Gedankens zu verstehen, die sprachliche Form ebenso wie sie aus dem Geiste des Schriftstellers durch unwillkürlichen Vorgang oder durch eine Schöpfung des Willens hervorbricht, aufzufassen. Alle Exegese ist Erkenntnis einer Kongruenz zwischen Inhalt und Form. Da aber Gedanken nur im Medium der Sprache für uns Leben und Existenz haben, so erhellt, wie sehr die Erscheinungsform durch das Medium bedingt ist, durch die Erscheinungsform aber auch der Inhalt. Diese feinen Wechselbeziehungen zwischen Inhalt und Form, zwischen dem sprachlichen Stoff und seiner Währung bestimmt auffassen und die Anwendung davon auf Kritik und Exegese sicher machen zu können, erfordert eine geistige Arbeit, die jedem Einzelnen die Wahrheit des Satzes „lang ist die Kunst, doch kurz das Leben“ zu Gemüt führen muß. Niemand lernt die eigene Muttersprache aus, geschweige eine fremde, eine tote. Die Sprache ist unendlich, wie der menschliche Geist und das Universum, das sich in ihm spiegelt. Ihre Kenntnis erfordert, wenn sie sich zu der Fähigkeit kongenialen Nach- und Mitempfindens steigern soll, wie es zur Exegese und Kritik erforderlich ist, die volle Kraft eines Menschen. Wenigen ist es gelungen, zur Meisterschaft durchzudringen, und einer der größten unter diesen Wenigen hat mit dem Seufzer *utinam essem bonus grammaticus* es ausgesprochen, wie weit er sich von ihrem vollen Besitze entfernt fühlte.

Diese sprachliche Meisterschaft, nach welcher der Philologe streben muß, steht in der Mitte zwischen der Fertigkeit, mit der wir im Leben eine Sprache handhaben und verstehen, und zwischen der Wissenschaft der Sprache; sie ist Sprachbewußtsein. Das bloße Wissen genügt nicht, um innerhalb des allgemeinen Gesetzes die Grenzen individueller Freiheit abzumessen. Prosaische und poetische Handhabung der antiken Sprachen hat man mit Recht als einen sicheren Prüfstein philologischer Tüchtigkeit betrachtet, aber doch nur darum, weil sich darin der erreichte Grad lebendigen Wissens

und Verständnisses der toten Sprache anzeigt. Der spezifische grammatische Takt des Philologen ist das Resultat eigener Beanlagung, Erfahrung und Beobachtung, gezeitigt und gereift durch das Streben nach rationellem und geschichtlichem Verständnis der Spracherscheinungen. So notwendig nun dafür das Wissen und wissenschaftliches Verstehen ist, so kann doch dies Vermögen selbst nicht überliefert werden. Nur ein Trieb, ein Verlangen und Streben läßt sich erwecken und anerziehen, das, wenn es stark genug sich regt, von selbst zum Erwerb jener Virtuosität hindrängt. „Selbst ist der Mann“ gilt vom Philologen mehr noch als von anderen.

Die Grundlage aller philologischen Tätigkeit ist also die Grammatik: nicht die buchmäßige, sondern die lebendige, nicht Wissenschaft, sondern Kunst.

Nun hat von der Philologie Boeckhs der Fortschritt der Wissenschaft eine Disziplin nach der anderen losgelöst und in weiteren Zusammenhang gerückt. Was übrig geblieben, Interpretation und Kritik, ist nicht Wissenschaft, sondern Kunstübung. Und selbst Grammatik, die als unlösbare wissenschaftliche Voraussetzung daran haftet, gestaltet sich doch in der Beziehung zu jener Kunst selbst als ein virtuoses Können oder Verstehen. Unwillkürlich erhebt sich die Frage, ob durch die Anerkennung dieser Prämissen der Philologie nicht überhaupt der Boden unter den Füßen weggezogen werde. Die Frage braucht nur aufgeworfen zu werden, um zu einer Bestimmung des Verhältnisses der Philologie zu der Geschichtswissenschaft, in der sie aufgegangen scheint, zu führen.

V

Jede Kunstübung ist sich entweder selbst Zweck oder nur Mittel zum Zweck.

Jenes, wenn sie entweder an sich oder außer sich etwas Schönes darzustellen sucht. In der Tat darf die meisterhafte divinatorisch-kritische Restitution eines Literaturwerkes, wie

Hermanns Äschylus, Ritschls Plautus, Lachmanns Lucretius oder Scaligers Festus, und ebenso die abgerundete Interpretation sich ein Kunstwerk nennen. Die Kongenialität des Verständnisses und die kritische Divination sind schöpferische Eigenschaften, deren Betätigung dem geistigen Zeugungsakte des Literaturwerkes selbst vergleichbar ist. Aber diese philologische Kunst ist doch dann am größten, wenn der gebildete Leser sie am wenigsten bemerkt, wenn er die innere Harmonie des Werkes so vollständig und so ungestört genießen kann, daß er nur an den ursprünglichen Schöpfer denkt und ihn bewundert. Das heißt doch mit anderen Worten, sie ist selbst, wo sie sich selbst Zweck scheinen könnte, nur Mittel zum Zweck.

Dieser Zweck ist, praktisch genommen, die Bildung des Menschen durch verständnisvolle Aneignung dessen, was Schönes und Großes von Menschen gedacht und geschaffen worden. Aber so selbstverständlich es auch ist oder sein sollte, daß, wer unsere Jugend in das Verständnis der antiken Sprachen nnd Meisterwerke einführen will, ein durchgebildeter Philologe sein müsse, der Unselbständigkeit und Stümperei überwunden, so dankbar auch das schwindende Häuflein gebildeter Laien, das am Altertum hängt, unsere vermittelnde Tätigkeit entgegen nimmt, in der Praxis allein ist jener Zweck keineswegs erfüllt.

Theologie und Jurisprudenz würden als historisch-philosophische Wissenschaften bestehen, wenn sie auch an unseren Universitäten nicht mehr die Aufgabe hätten, die eine Prediger, die andere Richter zu bilden. Auch die klassische Philologie würde bleiben, selbst wenn der letzte Wunsch aller Feinde deutscher Bildung erreicht und an die Stelle des Gymnasiums die Realschule getreten wäre. φιλολογεῖν, das Streben nachzuempfinden und nachzudenken, was bedeutende Menschen vor uns empfunden und gedacht, ist ein dem Menschen eingeborenes Bedürfnis nicht minder wie φιλοσοφεῖν, das Suchen der Wahrheit; jeder Mensch übt un-

willkürlich und wie kunstlos auch immer die Kunst sprachlicher Deutung. Philologie ist so ewig wie das Interesse des Menschen am Menschen. Zwar Platon im stolzen Vollgefühl seines Strebens nach absoluter Wahrheit hat, wie er dem geschriebenen Worte im Vergleich zum Mündlichen nur den Wert einer Spielerei beimaß, so auch für philologische Tätigkeit keine Stelle im Reich der Wissenschaft gewußt. Er vergleicht[1] Erörterungen über Dichterworte den Festgelagen ungebildeter Menschen, die, weil sie selbst keine vernünftige Unterhaltung zu führen wissen, die Stimmen anderer, der Saiten- und Flötenspielerinnen, mieten müssen, um sich unterhalten zu lassen. Anders Aristoteles, der Inbegriff echter ionischer ἱστορία. Offen für die Kunst der Poesie und Beredsamkeit, voll von Interesse auch für das Gewesene hat er zuerst urkundliche Bausteine zur Geschichte der Lyrik und des Dramas gesammelt und aus der Überschau der gesamten Poesie seiner Nation die Gesetze der Dichtung abgeleitet, hat wie einen Überblick über die früheren theoretischen Versuche so selbst ein Lehrgebäude der rednerischen Kunst entworfen, hat zur Geschichte der Wissenschaft den Anstoß gegeben. In mehrfacher Hinsicht haben mit Recht die Alten selbst in ihm den Begründer der Philologie gesehen.

Der Spott, daß wir Philologen Bücherwürmer, Wortkrämer, Silbenstecher seien, ist alt, so alt als ernste Grammatik gepflegt wird.[2]) Der Apostel selbst[3]) scheint ihn zu bekräftigen, wenn er sagt: „der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig". Die Gefahr eines inneren Siechtums besteht in der Tat für den, der über dem Mittel den Zweck nicht sieht. Aber durch die Buchstaben weht der Geist, der sie nieder-

[1] Platon, Protag. p. 347[c] f., ein unverkennbarer Reflex dieser Stelle bei Isokrates 12, 18.

[2] Spottepigramm des Krateteers Herodikos über die Kleinkrämerei der Aristarchischen Schule bei Athen. V p. 222[a].

[3] Paulus an die Korinther II 3, 6 τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ.

schrieb, und zwischen den Blättern lachen goldene Früchte des wahren, des geistigen Lebens.[1] Wer diese pflückt, erntet vom Baume geschichtlicher Erkenntnis.

Das A und Ω aller geschichtlichen Forschung ist das geschriebene Wort; ja mit noch engerer Begrenzung dürfen wir sagen, die Literatur. Die Inschriften des Altertums und die Archivalien neuerer Zeiten liefern freilich dem Historiker ein durch seine Unmittelbarkeit und Urkundlichkeit unschätzbares Material. Aber inschriftliche Tatsachen bleiben vielfach toter Buchstabe, solange nicht die literarische Überlieferung sie an ihre Stelle zu rücken verstattet, den Zusammenhang vermittelt, den nackten Namen mit Fleisch und Blut ausstattet. Aus Archivalien allein, und wären es venezianische Gesandtschaftsberichte, läßt sich nicht Geschichte schreiben; die Literatur ist es, welche die treibenden Kräfte der Zeit kündet. Die Gebilde der Kunst können wohl den Laien durch die bloße Formenschönheit entzücken, und der Kunsthistoriker mag an ihnen Proportionen messen, um die Technik der Schule, um die Verwandtschaft und Fortbildung der Typen zu ermitteln. Was der Meister gedacht, was er in dem Kunstwerk seinem Volke sagen wollte, würde niemand erraten, wer ohne den Vorstellungskreis der Zeitgenossen zu überblicken an das Bild heranträte. Im Rausche des Finderglücks, das aus dem Boden Italiens den Bestand antiker Denkmäler in ungeahnter Raschheit sich mehren sah, konnte man von einer monumentalen Philologie reden und selbständige Existenz neben der literarischen für sie fordern.[2] Heute, wo der Schatz von Inschriften,

---

[1] [O. Jahns Vignette „inter folia fructus". Fr. Schlegel schreibt einmal an Novalis (in dem merkwürdigen Briefe, wo er ankündigt, eine neue Religion machen zu wollen, 2. Dez. 1798): Der Buchstab ist der echte Zauberstab (Novalis' Briefwechsel mit Fr. und A. W., Charlotte und Caroline Schlegel, hsg. von J. M. Raich, Mainz 1880, p. 90)].

[2] [Ed. Gerhard in den Verhandlungen der Philologenversammlung in Berlin v. 1850 S. 40ff. (vgl. O. Jahn, Gerhard p. 69f.) und Emil Braun in Gerhards Hyperb.-röm. Studien II, 1 f].

von Werken der Kunst und des Handwerks fast unübersehbar angewachsen ist und dank planmäßigeren Unternehmungen alljährlich sich mehrt, nehmen Epigraphik und Archäologie, jede für sich, die Kraft des Einzelnen in einem Maße in Anspruch, daß unwillkürlich Teilung der Arbeit Platz gegriffen hat. Und dennoch wird heute, wo die spezielleren Aufgaben sich so vermehrt haben, jeder Vertreter dieser Fächer, der nicht in unwissenschaftlicher Einseitigkeit sich beschränkt, der Abhängigkeit seiner Forschung von der literarischen sich voll bewußt sein. Jene Gebiete sind Zweige, nicht Sprossen eigener Wurzel. Nur dem Lohnarbeiter steht es gut, zu verachten, was er nicht versteht: ein Meister der Archäologie oder der Epigraphik war nie und wird nie, wer nicht in strengem philologischem Studium sich den zu seinem besonderen Geschäft erforderlichen Umfang lebendigen Wissens und Sicherheit der Methode angeeignet.

Wenn es also wahr ist, daß der Boden aller geschichtlichen Wissenschaft das geschriebene Wort ist, so folgt, daß die Kunst, welche dasselbe feststellt und deutet mittels ihres grammatischen Vermögens, die letzte Voraussetzung aller geschichtlichen Forschung ist. Diese Kunst haben wir in der Philologie erkannt. Philologie ist also eine Methode der Geschichtswissenschaft, und zwar die grundlegende, maßgebende. Denn nur sie besitzt in ihrer Kenntnis der sprachlichen Form die letzte Gewährleistung für das richtige Verständnis des Überlieferten.

VI

Weltgeschichtlich bedeutend sind nicht Völker, die nur Anstöße roher Naturkraft gegeben, so folgenschwer auch ihr Eingreifen in das Räderwerk der Zeiten gewesen sein möge, sondern diejenigen, welche ihre geistige Entwicklung bis zu eigentümlichen Schöpfungen in Wort und Bild erhoben haben. Von dem höheren oder niederen Grad ihrer Bildung, von dem Maße, wie sie Fähigkeiten der menschlichen Natur zu

eigenartiger Gestaltung gesteigert haben, hängt ihre Bedeutung für die Menschheit selbst ab. Jede solche Nation hat ihre Philologie, oder darf sie fordern. Aber je reicher das Volksindividuum sich gestaltet hat, um so größer ist die Fülle der Gesichtspunkte und Aufgaben, welche es philologisch-historischer Forschung stellt. Und je ausgebildeter die philologische Wissenschaft auf einem solchen Gebiete ist, um so mehr wird sie befähigt, einzugreifen in die allgemeine Geschichtsforschung, ihr neue Gesichtspunkte zu eröffnen, neue Wege zu weisen. Die philologische Vertiefung in das Detail führt an die Kreuzpunkte, von wo neue Ausblicke in das Leben und Weben der Völker gewonnen werden.

Demgemäß ist die Philologie zu einflußreicher Beteiligung an der gesamten Geschichtswissenschaft berufen und verpflichtet, soweit diese letztere sich aus der Erforschung der einzelnen Kulturvölker aufbaut. Ihre Aufgabe erstreckt sich auf die ganze Breite und Tiefe menschlicher, vor allem geistiger Existenz. Drum ist der rechte Wahlspruch des Philologen der Vers des Terentius[1]:

„Ein Mensch bin ich, nichts Menschliches bleibt ferne mir";

sein Reich geht so weit, als des Menschen Leben und Weben, Sinnen und Trachten, Handeln und Schaffen.

Um den Umfang genauer zu bestimmen, jede Philologie wird im Bereiche ihrer Nation, während sie Überlieferungsgeschichte oder Quellenkunde, Grammatik und Metrik als ihre dringendste Aufgabe betrachtet, die Pflicht haben 1: die äußeren Lebensbedingungen, also Geographie und Geschichte der äußeren Kultur, 2: die zuständlichen Kräfte des Volkslebens, d. h. außer der Sprache den Gedankenkreis derselben einschließlich der Religion und die sittliche Lebensordnung der Familie, der Gesellschaft, des Staates und 3: die Wirkungen

---

[1] Heautontim. 77 *Homo sum: humani nil a me alienum puto,* Worte des alten Chremes. [F. Schlegel, Athenäum I, 2 S. 38: Über den Cynismus des Philologen.]

der bewegenden, individuellen Kräfte sowohl im Bereich des Handelns — also die politische Geschichte —, als in dem des geistigen Schaffens zu erforschen: die Geschichte der bildenden, der dichterischen und schriftstellerischen Kunst nebst der Lehre von ihren Formen, endlich der Wissenschaften fallen ihr mit dem letzten Gebiet zu. Sie wird, wie es C. F. Hermann in seiner Kulturgeschichte tat, schließlich zu dem Versuch fortschreiten, das geschichtliche Leben ihrer Nation in seiner Totalität, das Zusammen- und Aufeinanderwirken der verschiedenen Faktoren zur Anschauung zu bringen.

Alle diese Aufgaben übernimmt die Philologie nicht etwa, um einen Überschuß von Kraft nicht ungenutzt zu lassen, sondern weil zu der Tätigkeit, in welcher sie ihr eigenstes Dasein hat, zur Interpretation die Erkenntnisse, welche die Lösung jener Aufgaben bringt, notwendige Vorbedingung sind. Und so dankbar wir Förderung und Anregung, die von der Seite stofflicher Forschung kommt, uns aneignen, können wir doch nicht verkennen, welch wesentliches Mittel zur Bestätigung, Berichtigung, Weiterführung auch der stofflichen Erkenntnis in unserem Studium der Texte gegeben ist. Antaios schöpfte neue Kraft im Kampfe mit Herakles, wenn er die mütterliche Erde berührte: dem philologischen Geschichtsforscher bringt jede Vertiefung in den Wortlaut der Quellen neue und erweiterte Erkenntnis. Auch können wir, wenn eine Frage wie ein Stein uns den Weg verlegt, nicht warten, bis die zuständige Disziplin sie einmal aufgeworfen und beantwortet haben wird. Ein rechter Philologe muß ein Ritter ohne Furcht sein: er darf keiner Frage ausweichen, und müßte sie mit Maßstab[1] oder Wage[2], mit Rechnung oder geometrischer Konstruktion gelöst werden. Kurz, philologische Interpretation und geschichtliche Erkenntnis bestehen in einer innerlich unlösbaren Wechselbeziehung und durchlaufen den-

---

[1] [wie H. Nissen und A. Mau an den Resten Pompeis.]
[2] [wie Boeckh, Mommsen, Joh. Brandis.]

selben Kreis. Die Interpretation als solche wird nicht fertig, so wenig wie die Wissenschaft. Wir dürfen sagen, die Interpretation würde dann abgeschlossen werden können, wenn die Geschichtswissenschaft ihre Aufgabe vollendet hätte. Aber beide setzen sich gegenseitig voraus, und die Fortschritte bleiben Näherungen, wie die Versuche die Kreislinie durch um- und einbeschriebene Polygone zu erreichen.

Zum Anbau ihres geschichtlichen Gebietes in seiner ganzen Ausdehnung ist allerdings nur die klassische Philologie gelangt, da sie den reichsten Stoff und die längste Geschichte hat. Für andere Philologien gestattet der geringere Gehalt und Grad der Kulturentwicklung eine Reduktion der Aufgabe, sie sind zum Teil über das Nächste, Textbehandlung und Feststellung der Grammatik und Metrik, nicht hinausgegangen. Dennoch besteht selbstverständlich für alle der angedeutete Umfang geschichtlichen Wissens ebensosehr als Voraussetzung wie als Ziel exegetischer Tätigkeit.

Was von der philologischen Arbeit überhaupt gefordert wird, vermag vollends die Endlichkeit eines Menschen nicht zu umfassen. Mit Recht rät der Dichter „im kleinsten Punkte die höchste Kraft“ zu sammeln. Es werden immer, wenn nicht eine, doch nur einige Seiten des nationalen Lebens sein, deren Erforschung sich der Einzelne je nach Neigung und Anlage hingibt: für dieses Gebiet hat er den Zusammenhang mit der allgemeinen Geschichtswissenschaft zu suchen, in welcher der letzte Grund desselben enthalten ist, für Sprache in der vergleichenden Sprachforschung und weiter der Sprachwissenschaft, für Glauben und Sage in der Geschichte und Wissenschaft der Religion: er bebaut einen Kreisabschnitt, dessen Mittelpunkt außerhalb der Peripherie des nationalen Daseins liegt. Aber wenn ihm auch das Licht heller auf eine Seite fällt, streben wenigstens muß er nach einer Anschauung des Ganzen, und nur in dem Maße, als er diese erreicht hat, wird sein Verständnis des Einzelnen hell und sicher sein.

VII

Indem nun die Philologie von ihrer eigensten Tätigkeit, der sprachlich gesicherten Deutung des Wortlautes fortschreitet zu den höheren und allgemeineren Stufen geschichtlicher Forschung, bringt sie unwillkürlich die in ausdauernder Beschäftigung mit dem Letzten und Kleinsten erworbenen Vorzüge peinlich sorgfältiger Genauigkeit und sicherer Abwägung von Form und Inhalt, Überlieferung und Vernunftgemäßheit zur Anwendung. Sie erhält dadurch außer der nachgewiesenen realen Wechselbeziehung noch eine besondere Bedeutung für die Geschichtswissenschaft als Vorbild der Methode. Philologische Methodenlehre und Enzyklopädie darf ich kurz Histórik nennen. In der Tat wiederholen sich auf den verschiedensten Stufen geschichtlicher Forschung nur an graduell verschiedenem Stoffe dieselben elementaren Operationen, welche die Philologie ausübt, *recensio* und *interpretatio*, Feststellung der durch Überlieferung gegebenen Tatsachen und deren geistige Durchdringung, ihr Begreifen. Man könnte als dritte die Kritik nennen, weun sie nicht in beiden gleichmäßig sich geltend machte und überall das unerläßliche Salz wäre: die sog. diplomatische fällt zusammen mit *recensio*, die schöpferische oder divinatorische ist nichts anderes als transzendente, über die Tatsache der Überlieferung hinausgreifende Interpretation. Werden vom Philologen die abweichenden Lesarten der Handschriften erwogen, um die letzterreichbare Form eines Textes festzustellen, so werden z. B. vom politischen Historiker die verschiedenen Zeugen verhört, um die zuverlässigste Überlieferung über geschichtliche Vorgänge zu ermitteln: von beiden auf Grund der Ergebnisse, welche die Geschichte der Überlieferung selbst oder Quellenkritik geliefert hat. Jener hat aus Worten Gedanken zusammenzulesen und aus der Summe der Gedanken die Absicht des Schriftstellers, seine Stellung zu Zeitgenossen und Vorgängern abzuleiten; dieser soll die einzelnen ermittelten Tatsachen zu einer Reihe von Ursachen und Wirkungen verknüpfen und in

den Handlungen die bewußten und die unwillkürlichen Triebfedern der Handelnden bloßlegen; beide deuten, erklären.

Trennen lassen sich diese zwei Operationen nirgendwo, eine ohne die andere hat entweder keinen oder unvorgreiflichen Wert. In vielen Fällen würde mit erschöpfender Sammlung und zuverlässiger Sichtung der Tatsachen das Verständnis unmittelbar gegeben sein. Aber weder gibt es eine lückenlose Überlieferung, noch genügen überall äußere Merkmale, um Echtes und Unechtes zu scheiden. Die inneren Merkmale aber liefert allein Kenntnis und Verständnis des Gegenstandes selbst, und die Lücken der Überlieferung vermag nur eine intuitive Kombination zu überbrücken, welche aus derselben Quelle gespeist wird. Es muß also schon zu dem ersten Geschäft der *recensio* die zweite Tätigkeit, die *interpretatio,* mitwirken. So entsteht ein Kreislauf wie des Rades, das sich fort und fort um die gleiche Achse dreht, aber keine Umdrehung macht, ohne den Wagen weiter zu tragen.

Wenn ich mit Recht jegliche Geschichtsforschung auf zwei elementare Operationen zurückgeführt habe, welche in grundlegender Weise von der Philologie ausgeübt werden, so ist uns auch von formaler Seite deutlich geworden, daß Philologie, wenn nicht ausschließlich die Methode, doch eine und zwar die grundlegende Methode der Geschichtswissenschaft ist. Mit richtiger Einsicht haben Studierende weit abgelegener Fächer seinerzeit Ritschls Vorlesungen in keiner anderen Absicht aufgesucht, als um „Methode zu lernen".

Einen bedeutenden Mathematiker[1] hat es mich einmal überrascht behaupten zu hören, daß die sogenannten Naturwissenschaften nur in dem Maße den Anspruch, als Wissenschaften zu gelten, erheben dürften, als sie mathematisch ge-

[1] [Leo Königsberger. Freudenthal macht mich auf die gleichartige Äußerung Imm. Kants in der Schrift „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft", Ww., hsg. von Rosenkranz, 5, 309 aufmerksam.]

worden seien. Mit größerem Recht darf man sagen, daß alle geschichtlichen Disziplinen eines philologisch gelegten Fundaments und der Einführung philologischer Methode bedürfen.

Wir sind weit entfernt, der gleichsam objektiven Sicherheit der mathematischen Folgerung die subjektive Gewißheit des historischen Schlusses gleichzustellen. Aber unter allen historischen Methoden kommt allein der philologischen eine in sich selbst ruhende Sicherheit zu. Bis zu mathematischer Evidenz erhebt sich die Interpretation der überlieferten Schriftzeichen, welche wir in divinatorischer Kritik üben.

Es ist keine zünftige Selbstüberhebung, wenn wir behaupten, daß die übrigen historischen Disziplinen noch weit entfernt sind von jener philologischen Fundierung, die wir fordern. Denn die Anerkennung unseres Satzes bricht auch bei ihnen sichtlich durch.

Bei der Bearbeitung der Geschichtsquellen Deutschlands, diesem unter Anregung des Freiherrn von Stein begonnenen Nationalwerke, sind von Generation zu Generation, besonders durch Jaffé die Anforderungen philologischer Durchführung strenger geworden; und die neue Phase, in die das Werk getreten, als es der Berliner Akademie unterstellt wurde, läßt sich kennzeichnen als konsequente Philologisierung. In der mittleren und neueren Geschichte ist der philologischen Arbeit, die vom Einzelnen und Individuellen zum Allgemeinen aufsteigt, die archivalische Forschung am verwandtesten und bedarf jener am meisten. In der Tat ist für die Bearbeitung der Diplome die Pflicht der *recensio,* urkundliche Zuverlässigkeit des Textes und Kritik der Beglaubigung, allgemein zur Anerkennung gelangt. Aber während die stoffliche Ausbeutung dieser Quellen mit Eifer betrieben wird, ist die Kenntnis ihrer Sprache, des mittelalterlichen Latein, im wesentlichen auf der Stufe geblieben, auf die sie der große Wurf Du Canges gebracht; eine Geschichte dieser Sprache, eine Scheidung der grammatischen Entartungen und der aus Volksmundart zugewachsenen Worte nach Ort und Zeit hat niemand ins Auge gefaßt.

Der Jurisprudenz ist erst kürzlich die Wohltat einer philologischen Bearbeitung der römischen Rechtsquellen zuteil geworden: mit den deutschen hatte schon Homeyer einen rühmlichen Anfang gemacht; auf die österreichischen Taidinge läßt die Wiener Akademie eine Sorgfalt und Mühe wenden, deren sich ein klassischer Autor freuen würde; mit Recht, es kann in diesen Dingen nichts zu gut gemacht werden. Das Muster philologisch-historischer Arbeit, das Jacob Gothofredus an der Theodosischen Sammlung kaiserlicher Erlasse aufgestellt, ist für Codex und Novellen Justinians unbefolgt geblieben. Die Tatsache, daß in den Digesten nicht ein einheitliches, von einem Kopfe gestaltetes System des römischen Rechts vorliegt, sondern Exzerpte aus den Werken verschiedenster Juristen aus über vier Jahrhunderten, hätte zur selbstverständlichen Folge haben müssen, daß man als unerläßliche Bedingung wissenschaftlicher Verwertung jener Rechtslehren Sammlung und Bearbeitung der erhaltenen Bruchstücke jedes bedeutenderen Werkes und jedes Autors forderte, damit System und Methode der *auctores iuris* ermittelt, das einzelne Urteil derselben in richtige Beleuchtung gesetzt und die allmähliche Durchbildung des Rechts erkannt würde. Es fehlt viel zur Erfüllung dieser Forderung.

Bei der geschichtlichen Bedeutung, welche abweichende Lesarten an dogmatisch wichtigen Stellen der Bibel erlangt haben, war, so scheint es, erschöpfende Sammlung der textgeschichtlichen Akten und Herstellung eines urkundlichen Textes ein Bedürfnis ersten Ranges für die Theologie. Als die Pietät eines Meisters wie Lachmann an dem Neuen Testamente die Ergebnisse seiner textgeschichtlichen Untersuchung mit strenger Methode zur Anwendung gebracht hatte, wandte man sich mit Mißbehagen ab; Beifall schenkt man den Arbeiten eines Kärrners, der, weil er Steine zur Baustätte gefahren hatte, selbst bauen zu können vermeinte. Es mußte erst das Interesse für Sprachgeschichte erwacht sein, ehe man den altlateinischen Bibelübersetzungen näheres Studium

zuwandte. Eine Wiederherstellung der Hieronymianischen Version, der Quelle der Vulgata, nach den Handschriften ist nicht versucht worden, eine kritische Ausgabe der Septuaginta steht erst jetzt in Aussicht. Die lateinischen Kirchenväter philologisch bearbeiten zu lassen, hat in unseren Tagen die Wiener Akademie auf die Anregung von Bernays und Ritschl begonnen, bei den griechischen sind wir größerenteils bis heute von den französischen Benediktinern abhängig.

Wer Freimut übt, darf nicht sich selbst ausnehmen wollen. Wenn Lücken und Mängel an der bisherigen wissenschaftlichen Arbeit hervorgehoben sind, so trifft der Tadel nicht die berührten Disziplinen allein: er kann von diesen mit demselben Recht auf die Philologie zurückgeworfen werden, die uneingedenk des Beispiels, das in der großen Zeit französischer Philologie Pithou, Sirmond u. a. gegeben, über schmackhafteren Stoffen die dankbare aber sauere Arbeit auf den Nachbargebieten allzulang vernachlässigt habe, und seitdem sie die Schuld anerkennt, der Gefahr nicht immer fern geblieben sei, Taglohnwerk zu liefern, statt Arbeit um Gottes Lohn zu tun.

Durch die vorgetragene Erörterung glaube ich ebensosehr der tatsächlichen Lage der Wissenschaft Rechnung getragen wie die Mißdeutung, als solle einer lediglich formalen Philologie das Wort geredet werden, ausgeschlossen zu haben. Daß die speziell philologischen Operationen der Kritik und Exegese historisches Wissen sowohl zur Voraussetzung wie zum Ziele haben, ist zur Genüge gezeigt und wird durch das Beispiel der Meister dieser Kunst seit Scaliger bestätigt. Erscheinungen unserer Zeit können lehren, wie die Methode, aus ihrem Zweckzusammenhang gelöst, zu einem bloßen Spiel des Witzes und Scharfsinns ausartet, das dem Dilettantismus auf ein Haar ähnlich sieht. Andere sehen wir nicht ohne äußeren Erfolg den Versuch machen, wie das in anderen Wissenszweigen geschieht, an Stelle einer sich selbst be-

stimmenden Forschung, zu der man freilich nur langsam und nicht jeden erzieht, handwerksmäßigen Betrieb in die Philologie einzuführen. Wir Deutsche wollen und werden nicht vergessen, daß unsere Philologie begründet wurde durch ein Meisterwerk schöpferischer Wiedererkenntnis des Altertums, und je mehr Teilung der Arbeit durchdringt, den Blick um so fester auf das Ziel heften, das Wolf und Boeckh gewiesen haben. Der Philologe ist der Pionier der Geschichtswissenschaft. Er war es und wird es bleiben. An großen Aufgaben jeder Art, welche Ausführung oder Förderung von ihm erwarten, ist nimmer Mangel.

Man hat unsere Philologengeneration Epigonen genannt[1], denen nur die Vervollständigung und Ausbesserung des von den Größen der vorangegangenen Epoche aufgeführten Gebäudes verbliebe. Ein jeder ist Nachzügler seiner Vorgänger, aber jedem Geschlecht ist seine besondere Bestimmung zugefallen. Freilich, die Fülle des Stoffes und der Aufgaben hat sich unendlich vermehrt, und die Ruhmeskränze, die uns locken, hangen höher. Um so angestrengter haben wir, statt im Bewußtsein des Epigonentums zu verzagen, unsere Kräfte einzusetzen, um der Kette des wissenschaftlichen Fortschritts unser Lebenswerk als brauchbares Glied zufügen zu können.

---

[1] [A. Kirchhoff in den Monatsber. der Berl. Akademie 1860 S. 393.]

MYTHOLOGIE

1904

Archiv für Religionswissenschaft Band VII (1904) S. 6–32.

Über Wesen und Ziel mythologischer und religionsgeschichtlicher Forschung eine Verständigung zu suchen, scheint mir an der Zeit zu sein. Allenthalben regt sich neues Leben, und an Interesse kann es auch weiteren Kreisen in einer Zeit nicht fehlen, die schwere religiöse Kämpfe sich vorbereiten sieht. Da wird es rätlich, sich enger zusammenzuschließen und die Kräfte vor Zersplitterung zu behüten. Ich folge gern der Aufforderung, den neuen Anlauf, den die Zeitschrift in dem gegenwärtigen Bande nimmt, mit einer solchen Betrachtung zu begleiten.

I

Daß die griechische Mythologie, wie sie in den vorzüglichen Handbüchern betrieben wird, mit denen wir seit 1854 versehen worden sind, nicht Wissenschaft heißen könne, wäre überflüssig, förmlich zu beweisen, so viele auch heute noch des entgegengesetzten Glaubens leben. Sie löst eine schwere und verwickelte Aufgabe, indem sie die Gestalten der Götter und Heroen, wie sie im Kultus, in der Dichtung und bildenden Kunst hervortreten, wieder vor uns aufrichtet und den verschlungenen Wegen der Mythographie nachgeht, um Wachstum und Umbildung der Sagen zu ermitteln. Aber über diese vorbereitende Tätigkeit hinauszugehen, dazu fehlen ihr die Mittel und Voraussetzungen. Bei den meisten namhafteren Göttern des Kultus ist es ein vergebliches Bemühen, den Punkt zu suchen, von dem sich alle übrigen Züge des Bildes ungezwungen und folgerichtig ableiten ließen: die Erfahrung sollte das lehren. Götter und Heroen sind nicht Persönlich-

keiten, von denen sich gleichsam eine Biographie entwerfen ließe. Kann überhaupt bei solcher isolierenden Betrachtung von einem mehr als äußerlichen Verständnis die Rede sein? Kann die Mythologie ein ausreichendes Bild der antiken Religion liefern? Sie beschäftigt sich doch nur mit dem Glauben: von dem Gottesdienste, in dem die Religion lebendig ist, berücksichtigt sie im besten Falle die Kultusstätten und die Feste, die Hauptsache überläßt sie den sog. gottesdienstlichen Altertümern. Ein Lehrbuch der Altertümer mag so vorzüglich sein, wie es wolle: der Wissenschaft gegenüber bezeichnet es sich selbst als eine Rumpelkammer. In Lobecks Händen würde daraus etwas anderes geworden sein. Eine rühmliche Ausnahme haben bisher Oldenberg und Wissowa gemacht, indem sie, jener in seiner Religion des Veda, dieser in seinem Buch über Religion und Kultus der Römer, bestrebt waren, beides, Glaube und Gottesdienst, zu einem abgerundeten und geschlossenen Bilde der Religion zusammenzufassen.

Nur wenn sie in die Geschichte der Religion eines Volkes einbezogen ist, vermag dessen Mythologie wissenschaftliche Bearbeitung zu finden. Das wird leicht zugestanden werden. Schwerer beantwortet sich die Frage, welcher Art diese Geschichtsforschung zu sein habe.

Alle volkstümlichen Religionen, von denen wir reichlichere Kunde besitzen, liegen bei dem Eintritt des Volkes in die bezeugte Geschichte fertig vor. Seine Götter und Sagen bringt das Volk als väterliches Erbe in sein geschichtliches Leben mit. Was quellenmäßig festgestellt werden kann, das ist die Geschichte ihres Verfalls: ihr Wachstum und ihre Entstehung liegt jenseits der Geschichte. Anläufe zu Neubildungen, wie sie gelegentlich hervortreten, pflegen selbst Tatsachen des Verfalls zu sein. Daß wir Gewordenes und Fertiges nicht verstehen können, ohne das Werden zu kennen, wird nicht bezweifelt werden, gilt aber von nichts in höherem Maße als von Mythen und Götterbegriffen. Ihre Deutung ist daher seit dem Altertum bis heute ein Steckenpferd des Dilettantismus

gewesen. Die von Theagenes und Antisthenes angebahnte allegorische Deutung der Stoiker legte Göttern und Heroen Begriffe der Physik und Ethik unter, der Rationalismus eines Palaiphatos und Euhemeros setzte die Mythen zu menschlichen Geschichten herab. Bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts blieb man in denselben Bahnen, nur daß die christliche Theologie inzwischen den zureichenden Grund für alles entdeckt hatte: die Völkertrennung beim Turmbau zu Babel, welche für alle außer den Juden die Verleugnung des einen Gottes und den Beginn des Götzendienstes bedeutete. Noch für Schelling ist das eine Grundwahrheit geblieben. Aber seit K. O. Müller und Jakob Grimm haben sich diese Nebel allmählich zerstreut. Die Sprachvergleichung wuchs heran und legte dem Mythologen eine Wünschelrute in die Hand. Nachdem Eugène Burnoufs sicherer Blick im Zendavesta alte Götter des Veda in eranischer Umbildung entdeckt hatte, folgte Adalbert Kuhn mit einer Reihe glänzender Forschungen, und in regem Wettbewerb vieler anderer wurde eine kühne Brücke geschlagen, welche von den östlichen Völkern zu den europäischen hinüberführte. Jetzt hatten Donner und Blitz, Morgenröte, „Sonne, Mond und Sterne" ihre Modezeit. Die Absonderlichkeit und Einförmigkeit der Deutungen und die unwahrscheinliche Gewaltsamkeit sprachlicher Vergleichungen hat dieser Methode der Mythenforschung trotz mancher bleibender Ergebnisse eine nur kurzlebige Herrschaft gestattet. Auch die Voraussetzung selbst, auf der sie ruhte, war unhaltbar. Die Begriffe von Göttern und Heroen haben mit nichten schon in der Zeit der Völkereinheit ihre sprachliche Prägung empfangen, sondern pflegen Sonderbesitz der einzelnen Volksstämme und Völker zu sein. Ich mag nicht wiederholen, was ich anderwärts [1] ausgeführt habe. Nicht die Namen und Worte, sondern die Vorstellungen können der Hauptgegenstand der Vergleichung sein. Damit fällt denn auch die Möglich-

[1] Götternamen S. 323 ff.

keit, auf dem Wege der Wortvergleichung die Vorgeschichte einer Religion herzustellen. Es wäre so schön gewesen, wenn man nur die indogermanischen, dann die allgemein europäischen, weiter die griechisch-italischen, sodann die bithynisch-makedonisch-hellenischen Übereinstimmungen zu sammeln brauchte, um die vorgeschichtlichen Epochen der griechischen Religion mit gesichertem Inhalt zu erfüllen und die Grundlage der Entwicklung zu erhalten. Aber auch wenn dieser Weg an sich betretbar wäre, würde er ein schweres Bedenken gegen sich haben. Er setzt voraus, daß für alle Epochen die Akten ungefähr vollständig vorliegen und nur mit Hilfe der Vergleichung zu ordnen sind. In Wahrheit ist unser Wissen nur zufällig und mehr als lückenhaft. Jene Konstruktion würde sich also auf die kindliche Annahme gründen, daß, was wir nicht wissen, auch nicht gewesen sei. Wer bürgt uns dafür, daß, was wir beispielsweise erst für die dritte Stufe ermitteln, nicht schon auf der zweiten vorhanden gewesen ist?

Also auf diesem Wege läßt sich die Vorgeschichte unserer Volksreligionen nicht herstellen. Um uns darüber zu verständigen, auf welchen anderen Wegen dies Ziel erreicht werden kann, bedarf es zunächst einer Vereinbarung über die wichtigsten Vorbegriffe.

II

Alle tieferen Eindrücke unseres Gemüts vermögen sich noch heute zu religiöser Empfindung zu verdichten. Und diese Empfindung äußert sich gleichsehr nach innen wie nach außen, in Vorstellungen und in Handlungen, in Glauben und Gottesdienst. Nach beiden Seiten ist es unerläßlich, die Grenzen genauer zu bestimmen.

Die Vorstellungen sind der Gegenstand der Mythologie. Aber diese erfüllt nicht die Erwartung, daß sie die religiösen Vorstellungen mit möglichster Vollständigkeit zu sammeln bemüht sei. Sie berücksichtigt dieselben nur so weit, als sie an Götternamen geknüpft sind. So alt auch die mythologischen

Namen sein mögen, ihre Wertung und meist auch ihre Prägung gehört erst einer verhältnismäßig weit vorgeschrittenen Zeit an. Den Hintergrund vermögen sie nicht zu erhellen.

Der Umfang der religiösen Vorstellungen ist unvergleichlich ausgedehnter, als man gewöhnlich annimmt. Er ist so weit, als der Vorstellungskreis mythisch denkender Zeiten überhaupt reicht. Alles Fremdartige in der Außenwelt, alles Übermächtige, was er im eigenen Innern spürt, erregt dem Menschen das Gefühl eines göttlichen Wesens so lange, bis der Eindruck abgestumpft und der Gegenstand ihm vertrauter geworden ist. Alle Erkenntnis der äußeren und inneren Welt ist von der Vorstellung göttlicher Wesen ausgegangen. Man darf sagen, daß der ursprüngliche Mensch nur religiös appercipiert. Berg und Fels, Quell, Fluß und Meer, Bäume und Kräuter, die Tiere vom überlegenen Raubtier bis herunter zu Maus und Käfer, Vögel und Fische – man muß fragen, was nicht mit göttlicher Persönlichkeit ausgestattet worden ist. Krankheiten, die den Menschen plagen, Mut und Liebe, die Sehergabe des Propheten und die schöpferische Kraft des Dichters sind die Wirkungen von Dämonen und Göttern, die in den Menschen eingegangen sind und Besitz von ihm ergriffen haben: der Mensch ist, wie wir noch heute sagen, von ihnen „besessen". Selbst Erzeugnisse menschlichen Kunstfleißes sind dieser göttlichen Geltung und Verehrung fähig. Schiffe werden noch heute feierlich getauft und erhalten ihren Namen; ehemals mußten es göttliche Wesen sein, denen die Hut von Leben und Gut durch Wogen und Sturm anvertraut werden sollte. Die Verehrung von Schwert, Speer und Schild ragt in geschichtliche Zeit hinein; Glocken und Kanonen haben langehin wenigstens als beseelte Wesen gegolten, man legte ihnen Namen bei, Glocken erteilte man auch die Taufe. In abgelegenen Orten Ostindiens hat man beobachtet, wie die Eingeborenen sich das Rätsel des Briefkastens durch die Annahme eines darin hausenden Geistes deuten, dem sie ihr Gebet und ein kleines Geldopfer darbringen, auch wohl den

Bestimmungsort des Briefes laut zurufen, wenn sie ihn einwerfen. Langsam steigen alle diese Wesen von der Höhe göttlicher Unnahbarkeit, die sie umgab, in das Flachland natürlicher Erkenntnis herab und nicht ohne sichtbare Spuren der Stufen, die sie durchlaufen. Die Sühnbräuche, womit im nordwestlichen Sibirien, wer einen Bären erlegt hat, den Geist des gefallenen Tieres zu versöhnen hat, die abergläubischen Maßregeln, welche der Kräutersammler ergreift, wenn er das Zauberkraut aus der Erde hebt, und manche Gepflogenheiten des Opferrituals zeigen uns Tier und Pflanze noch im vollen Besitz ihrer Göttlichkeit. In den Tiersagen sind Tiere und Pflanzen wenigstens noch mit Vernunft und Rede begabt wie der Mensch, nicht erst durch dichterische Willkür: der Tierprozeß, wie er bis ins XVIII Jahrhundert geübt worden ist, schließt jeden Zweifel an der ernsten Wirklichkeit jener Vorstellungen aus. Die Personifikation der Natur, wie sie Dichtung und bildende Kunst scheinbar in freiem Spiele übt, vermag uns zu zeigen, wie die alten Vorstellungen in die Zeit verständiger Naturerkenntnis hineinspielen: ununterscheidbar läuft oft der überlieferte Kultusbegriff und die dichterische Naturempfindung ineinander.

Aber diese Vergöttlichung alles dessen, was unverstanden an sie herantritt, ist nicht nur der ursprünglichsten Menschheit eigen. Alle wichtigeren Fortschritte der Kultur haben sich in Götterglauben und Mythus eingegraben. Prometheus, Agni, Hephaistos, Volcanus, Hestia, Vesta usw. sind bleibende Zeugen der Entdeckung und Nutzbarmachung des Feuers; Demeter und Triptolemos, Erechtheus und Erichthonios und zahllose zurückgetretene Götter reden von der Umwälzung, welche Ackerbau und Brot brachte. Durch die Einführung der Rebzucht und der Weinbereitung ist der altgriechische Wuotan, Dionysos und Bakchos, samt seinem ganzen Schwarm umgebildet worden: das führt schon weit hinab in eine Zeit, als diese Götternamen längst feststanden. Mit dem Beginn rechtlich geordneter Zustände tritt Dike hervor, mit dem

Staatsleben Eirene, Homonoia u. dgl., mit der Demokratie Demos und Bule. Und das setzt sich fort bis zu den blassen Abstraktionen der römischen Kaiserzeit.

Wenn man solche Erscheinungen ins Auge faßt, könnte man versucht sein, was wir die Mythologie an die Religionsgeschichte abgeben ließen, nun auch dieser zu nehmen und in der Kulturgeschichte oder, richtiger gesagt, in der Geschichte des menschlichen Geistes aufgehen zu lassen. Das letzte Ziel ist dies gewiß. Aber nicht bloß fürs erste, sondern auch noch, wann dies Ziel erreicht sein wird, hat die Geschichte der Religion so gut wie die der übrigen Betätigungen des Menschengeistes ihr besonderes Dasein als in sich ruhende Wissenschaft. Jene der Religion scheinbar fremden Gottesbegriffe der Außen- und Innenwelt stehen doch auf keiner anderen Stufe als Erde und Meer, Wind und Wetter, Himmel und Gestirne, kurz als die gewaltigen Erscheinungen der Natur, welche die allgemeinste Vergötterung gefunden haben. Bei den Eindrücken der großen Naturerscheinungen auf den Menschen dürfen wir also nicht stehen bleiben, wenn wir die Religion eines Volkes und deren Geschichte erforschen wollen. Jene allgemeine und grenzenlose Vergöttlichung des Außer- und Übermenschlichen ist eben der wesentliche Charakterzug aller nicht bloß ursprünglichen, sondern überhaupt selbstgewachsenen Religion. Welche geschichtliche Erscheinung immer wir in höheres Altertum zurück verfolgen mögen, immer werden wir zuletzt auf Religion zurückgeführt. Alle menschlichen Vorstellungen, sofern sie in den Gesichtskreis einer vorwissenschaftlichen Zeit fallen können, haben sich aus mythischen herausgebildet, den Inhalt aber oder doch das Gewand des Mythus bilden religiöse Vorstellungen. Und nicht bloß unsere Vorstellungswelt, auch das handelnde Leben, die Gestaltung des Hauses und der Gemarkung, die sittlichen Lebensordnungen: das alles war gegründet auf Gottesdienst. Wer von religionsgeschichtlicher Forschung herkommt, versteht nicht den alten Streit, ob die

Ethik auf sich selbst stehe oder von der Religion abhängig sei. Es läßt sich der bündigste Beweis erbringen, daß alle unsere sittlichen Begriffe und Lebensordnungen aus ursprünglicher religiöser Bindung des menschlichen Eigenwillens hervorgewachsen sind. Keine menschliche Gemeinde, keine Genossenschaft, ihr Zweck sei so weltlich wie er wolle, ist je vereinigt worden ohne ein religiöses Band. Will man einen Endpunkt haben, so mag man mit der französischen Revolution den Strich ziehen. Aber noch heute begehen z. B. unsere Artillerieregimenter, ohne Ansehung der Konfession, am 4. Dezember den Tag ihrer Schutzheiligen, der heiligen Barbara, mit festlichem Spiele. Kurzum, der gesamte Inhalt unseres Bewußtseins ist einmal religiös gewesen und muß, soweit und solange er das gewesen ist, Gegenstand der Religionsgeschichte sein. Der Religionsgeschichte fällt somit die große Aufgabe zu, das Werden und Wachstum des menschlichen Geistes von den ersten Anfängen bis zu den Punkten aufzuhellen, wo mythische Vorstellung durch vernünftige Erkenntnis und religiös gebundene Sitte durch freie sich selbst bestimmende Sittlichkeit abgelöst wird.

Ihre Aufgabe ist damit noch keineswegs erschöpft. Der menschliche Geist arbeitet sich unendlich langsam aus mythischem, d. h. unbewußtem Vorstellen hindurch zu vernunftgemäßem logischen Denken. Bei dem einzelnen kann es geschehen, daß plötzliche Erleuchtung oder von außen herangetragene Erkenntnis ihm wie mit einem Ruck die Bande sprengt, in denen er befangen war. Die Gesamtheit kennt keine Sprünge der Entwicklung. Auch das Licht einer offenbarten Religion wie der christlichen, konnte nur langsam und fast unmerklich den Völkern, denen es zukam, den dunklen Schacht des Bewußtseins erhellen. Die Heiden haben das Evangelium übernommen, so gut wie sie konnten. Sie konnten es aber nur so, daß sie es mit dem Inhalt ihres Bewußtseins vermittelten und ausglichen: sie mußten es verheidnischen. Was aus dem Urchristentum geworden ist, die christliche

Kirche, ist ein Kompromiß zwischen Heidnischem und Christlichem. Legenden, Feste, liturgische Bräuche, auch einzelne Dogmen sind Gebilde, in denen antikes Heidentum teils unmittelbar fortlebt, teils neue Sprossen getrieben hat. Die Religionsgeschichte der antiken Völker darf an diesen Ausläufern der antiken Welt so wenig vorübergehen, als beispielsweise die deutsche Mythologie an den auf deutschem Boden entstandenen Legenden. Sie muß alle Spuren der Religionen, die sie erforscht, verfolgen. Und das nicht nur darum, weil die Lebenskraft und Dauer an sich eine wesentliche Eigenschaft der Vorstellungen und Bräuche ist, denen sie nachgeht. Die Dürftigkeit unseres Wissens macht es zur gebieterischen Pflicht, eine Fundgrube nicht zu vernachlässigen, aus welcher sich Tatsachen oft von überraschender Genauigkeit hervorholen lassen. Die christlichen Heiligen, die an die Stelle von Göttern gesetzt worden sind, gestatten uns, in ihrem Gedenktag die Zeit des ursprünglichen Götterfestes mit Sicherheit zu erkennen und dadurch das Wesen des Festes und der Gottheit zu ermitteln. Die Schwierigkeit, uns den antiken Gottesdienst und seine Formen vorzustellen, können wir mit Hilfe der römischen und griechischen Liturgie überwinden, die wir noch heute mit eigenen Augen schauen und mit Hilfe einer ausgedehnten Literatur bis ins vierte Jahrhundert und gelegentlich darüber zurück verfolgen können.

III

Auch in bezug auf die religiösen Handlungen bedarf es außer dem in den obigen Andeutungen Berührten noch einer Grenzbestimmung. Hervorragende Vertreter der Volkskunde haben der Ansicht Bahn gebrochen, daß Zauberei oder Magie, die bei unzivilisierten Völkern eine so große Rolle spielt, an sich der Religion fremd und von ihr abzutrennen sei. Wie sehr sie recht oder unrecht haben mögen, ein Bedenken muß sich sofort aufdrängen: das Volk, das den sprachlichen Aus-

druck für den Begriff geschaffen, war entgegengesetzter Ansicht. Uns Deutschen fallen alle jene Praktiken unter den Gattungsbegriff des Aberglaubens. Echter Aberglaube ist stets einmal Glaube gewesen. Erst dadurch, daß ein besserer Glaube oder wissenschaftliche Erkenntnis ihn verdrängte, ist der alte Glaube zum Aberglauben herabgesunken. Die Griechen nennen die Gemütsverfassung, welche an diesem alten Glauben und seinen verrotteten Hilfsmitteln festhält, „Deisidaimonie", Götterangst: es ist die nicht durch bessere, aus der Wissenschaft fließende Erkenntnis in ihre Schranken gewiesene Furcht vor den übernatürlichen Mächten, die an dem altererbten Besitz von Mitteln zur Beschwichtigung und Gewinnung der Götter und Dämonen festzuhalten nötigt. In dem deutschen wie im griechischen Sprachgebrauch ist das Bewußtsein des Zusammenhangs mit Götterglauben festgehalten. Man wird das nicht als Gegenbeweis gelten lassen. Aber eine einfache geschichtliche Erwägung bestätigt, was der Sprachgebrauch lehrte.

Es ist ein ungeheurer Weg, den die Gottesverehrung seit ihren ersten Anfängen bis heute zurückgelegt hat. Wenn man die fast unüberwindliche Zähigkeit bedenkt, mit welcher die einmal geschaffenen Formen der Verehrung festgehalten werden, so mag man die Ausdehnung der Zeiträume erahnen, welche zur Durchmessung dieses Weges erforderlich waren.

In der protestantischen Kirche ist, wenn man das Wesen der Sache in Betracht zieht, der Gottesdienst lediglich eine Veranstaltung, die Mitglieder der Gemeinde über die Schranken des Irdischen und Selbstischen hinaus zur Gottwürdigkeit zu erheben. Das ist der Zweck der Erbauung, welche die Kirche durch Liturgie, Gebet, Gesang und Predigt gewähren will. Fürbitte bei schwerer Volksbedrängnis und Dankesfeier nach Errettung aus Not sind nicht ausgeschlossen, aber sie sind vollkommen losgelöst aus dem Gedankenzusammenhang, der die alte Menschheit einst zu Gebet und Gelübde und zur Auslösung des Gelobten antrieb.

Wir müssen uns gänzlich frei machen von den Vor-

stellungen unserer Zeit und Kirche, wenn wir ältere Stufen verstehen wollen. Der ursprüngliche Mensch wendet sich an die Gottheit nur, wenn er ihrer bedarf. Und er bedarf ihrer in dem Gefühl der Unzulänglichkeit seiner Kräfte, um Übel von sich und dem Seinen abzuwehren oder um sich Vorteile zu verschaffen. Er unternimmt es in der naiven Überzeugung, den Willen der Gottheit zwingen und beugen zu können. Symbolische Handlungen, die er mit der ganzen Inbrunst seines ungezügelten Willens erfüllt und durch die gebundenen Worte des Zauberspruches zu heiligen sucht, sollen ihm die Gewährung seiner Wünsche sichern. Das ist gewiß kein Gottesdienst in unserem Sinne; und wenn die Gelehrten, welche Zauberei und Religion trennen, nichts anderes meinten, könnten wir ihnen nur zustimmen. Aber es ist die erste Stufe und der geschichtliche Ausgangspunkt des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott.

Es ist lediglich ein selbstisches Interesse, was diese ursprüngliche Religion an ihren Göttern nimmt. Ihre Formen sind durchaus sakramental. Das Gebet ist eine Beschwörung der Gottheit, wodurch die begleitende symbolische Handlung zu übernatürlicher Wirkung erhoben und das Wollen in Geschehen umgesetzt wird. Wenn wir uns erlauben dürfen, es rein nach seiner Form zu betrachten, unterscheidet sich das kirchliche Sakrament in nichts von zauberischer Handlung. Nach dem Katechismus verstehen wir unter Sakrament „ein äußeres, von Jesus Christus eingesetztes Zeichen, wodurch uns innere Gnade erteilt wird“. Schärfer und allgemeiner dürfen wir sagen: Sakrament ist eine äußere gottesdienstliche Handlung, welcher das Gebet übernatürliche Wirkung verleiht. Durch das Wasser der Taufe werden wir neugeboren als Kinder Gottes, durch das Chrisma der Besiegelung empfangen wir den Heiligen Geist usw.

Ich habe nur die beiden äußersten Spitzen zusammengestellt. Wenn wir die Zwischenstufen betrachten, können wir oft noch deutlicher wahrnehmen, wie Zauberei und gottes-

dienstliche Handlung ununterscheidbar ineinander laufen. Besonders lehrreich ist dafür das hoch entwickelte altindische Opferritual. Auch die Wertung der Götter selbst hängt von ihrer sakramentalen Bedeutung ab; das ist auch wohl der Hauptgrund, weshalb der Mensch von der Verehrung der faßbaren Naturobjekte, wie der Tiere und Pflanzen, zeitig zurückkommt.

Erst als feste Rechtsordnungen längst das Leben beherrschten und die Götter mit Persönlichkeit bekleidet waren, konnte das Verhältnis des Menschen zur Gottheit sich in der Weise verschieben, daß die selbstische Begehrlichkeit des Menschen auch gegenüber der Gottheit durch rechtliche Normen gebunden wurde. Der Gott steht dem Menschen nun als unabhängige höhere Persönlichkeit gegenüber; was er von Gott erbittet, muß er verdient haben; von seiner Leistung ist die Gegenleistung des Gottes abhängig. Das für den einzelnen Fall dargebrachte Opfer oder Gelübde kann nicht genügen, wenn der Gott ein Recht hat, dem Menschen zu zürnen. Der Mensch muß fromm und gerecht sein, um das Wohlwollen Gottes zu verdienen. So erwachsen die Begriffe des *fas* und *nefas*, der *pietas*, der ὁσιότης und εὐσέβεια, und wirkliche Religion kann nun im menschlichen Gemüt Wurzeln schlagen. Es ist nicht dieses Orts zu zeigen, wie zu diesem Ziele die täglichen Gebete und Opfer des Familienkultus, die Beobachtung festlicher Zeiten im Monat und Jahre, die Verehrung heiliger Orte, die Ausbildung eines Priesterstandes mitgewirkt haben. Aber alle diese Einrichtungen mußten sich in gewissem Sinne ausgelebt haben, ehe man den großen Schritt tun konnte, der zur regelmäßigen gottesdienstlichen Versammlung führte, wie sie in der Synagoge und in der christlichen Kirche üblich wurde. Damit erst war eine Gestalt des Gottesdienstes geschaffen, welche die Forderung echter, von den alten selbstsüchtigen Beweggründen losgelöster Religiosität in sich schloß, und erleuchtete Geister haben die neue Form in diesem Sinne auszugestalten gewußt. Aber mit der Masse

der Gemeindeglieder ist auch die Kirche mit dem einen Fuß im Alten stehen geblieben. Die Kirche, so geistig und geistlich sie gegenüber den Dingen dieser Welt sich fühlen mag, ist doch eine weltliche Anstalt, weil sie eine menschliche ist, von Menschen getragen, von Menschen geleitet. Für die Kirche des vierten und fünften Jahrhunderts, welche den Massen neubekehrter Heiden Einlaß gewähren mußte, war es eine Notwendigkeit, den neuen Gläubigen alle die Gnadenmittel bereit zu halten, welche sie gewohnt waren, in ihrem früheren Gottesdienst zu suchen. Abgesehen von den Opfern zog das ganze Heidentum ein in die christliche Kirche. Nur Namen und Formen wurden gewandelt. Sogar Tempel der Götter wurden durch Exorzismen und Weihwasser in christliche Kirchen umgewandelt. Vieles Heidnische ist zeitig durch den Eifer der Geistlichkeit mittels Predigt und Beichtmahnung ausgemerzt worden. Das meiste blieb, es war rasch fester Bestandteil der Kirche und des kirchlichen Lebens geworden. Nur zu schnell hatte sich diese Verschmelzung vollzogen, die gleichbedeutend war mit Erstarrung. Aus dem inneren Widerspruche und der Unwahrheit, wodurch die Verschmelzung des Christlichen und Heidnischen Lehre und Sitte der Kirche vergiftet hatte, besaß die hierarchisch geordnete Kirche nicht mehr die Kraft, nicht einmal die Neigung, sich herauszuarbeiten, so gut sie es konnte, durch Bekämpfung und allmähliche Ausscheidung störender heidnischer Elemente. Ihre Pflicht, das Volk von seinen Wahnvorstellungen zu befreien und aufzuklären, hat die Kirche im Kampfe wider das Heidentum erfolgreich geübt, aber in der Zeit unbestrittener Herrschaft früh vergessen. Noch in der Karolingerzeit konnte Agobard von Lyon gegen den Wahn auftreten, daß Unwetter und Hagel durch böswillige Menschen gezaubert werde. Aber bis ins achtzehnte Jahrhundert haben die Hexenprozesse fortgedauert, in denen weltliche Gerichte mit den geistlichen erbarmungslos wetteiferten. Wie ein wüster Traum mutet uns das an. Aber dem hellen Licht des Tages hat bis heute die Kirche den

alten Glauben an Dämonen und an Zauberei entgegengehalten. Es gilt als untrügliches Mittel, einen Mann zeugungsunfähig zu machen, wenn man während seiner Trauung einen Knoten zuzieht oder ein Schloß schließt: Nestelknüpfen heißt das; wendet sich nun ein junger Ehemann, der sich impotent fühlt und verhext glaubt, an den Geistlichen, so hat dieser die Pflicht, die ganze Reihe von Exorzismen und Gebeten, die seine Agende ihm vorschreibt, zur Entzauberung aufzubieten.[1] Eine ähnliche Liturgie gibt es zur Befreiung eines Hauses von Gespensterspuk: da ist man etwas vorsichtiger geworden; die Konstanzer Agende von 1781 verpflichtet den Geistlichen vor kirchlichem Einschreiten sich gewissenhaft zu versichern, ob nicht der vermeintliche Spuk natürliche Ursachen habe, und das Augsburger Ritual von 1870 verlangt bereits vorgängige Einholung bischöflicher Erlaubnis.[2] Was soll ich noch von all den anderen Arten von Geisterbannungen, von Exorzismen und Benediktionen reden? Ich habe nie davon gehört, daß die Kirche einem Geistlichen die Anwendung von Exorzismen untersagt und ihn zu verständiger Aufklärung des unwissenden Volkes angehalten hätte. Im Gegenteil melden ab und zu die Zeitungen von erfolgten Teufelaustreibungen in Oberbayern, und noch im Jahre 1897 ist zu München an einem Hause der Parkstraße der kirchliche Exorzismus vorgenommen worden. Es ist allerdings nicht zu verkennen, daß die Kirche nicht so leicht mit dem Exorzismus brechen kann, der mit dem grundlegenden Sakrament der Taufe so fest verknüpft ist. Wo soll nun die Grenze sein zwischen Religion und Zauberei? Der Grenzstrich müßte mitten durch die Kirche gezogen werden, und das kann nur ein Häretiker oder wer es werden will.

---

[1] Benedictionale Constantiense (1781) S. 278–283; vgl. (Theodosius Schöpfer) De iniuriis quae haud raro novis nuptiis . . . inferri solent (Quedlinburg 1699) p. 94 ff. [J. J. Hartmann, De coniugibus incantatis. Von bezauberten Eheleuten durch Nestelknüpfen, Schloßzuschnappen etc. Jena 1741. 4°].

[2] Benedictionale Constantiense p. 283 f. Rituale August. p. 297.

Wer also Zauberei von Religion trennt, verschließt sich selbst das Verständnis der Religion. Die unterste Stufe der religiösen Praxis war nicht nur der Ausgangspunkt alles Gottesdienstes, sondern ist auch immer die Grundlage aller ernsteren sakralen Handlungen geblieben, bis die reformierte Konfession auch die letzten zwei Sakramente, welche der Protestantismus festhält, ihres sakramentalen Charakters tatsächlich entkleidete. Ohne jene unterste Stufe der Religionsübung würden wir nie das Wesen des Sakraments, nie die Formen des polytheistischen Gottesdienstes verstehen, nie in die Geheimnisse christlicher Liturgie eindringen.

Im Gottesdienst zeigt sich das religiöse Leben. Seine Formen stellen gegenüber den beweglicheren Vorstellungen das Feste und Beharrende dar. Wenn also die Religionsgeschichte den gottesdienstlichen Ordnungen eine hervorragende Bedeutung beimessen muß, so hat sie den größten Nachdruck auf die grundlegende niedrigste Stufe zu legen und wird sich hüten, die Erscheinungen der sog. Zauberei als fremdartig beiseite zu schieben.

IV

Durch Vergleichung soll der leere Raum geschichtloser Zeit ausgefüllt werden. Es sind darüber oft noch wenig klare Vorstellungen verbreitet, vielleicht gerade darum, weil Vergleichung für uns alle ein so unentbehrliches Hilfsmittel des Denkens ist. Auch in der Wissenschaft wenden wir gern dies Mittel an, indem wir Gleichartiges und Verwandtes heranziehen, um eine auffallende Tatsache uns verständlicher zu machen oder aus ihrer Vereinzelung herauszuheben. Wir fragen hier nur nach der kunstmäßig und nach festem Plan in der Wissenschaft angewendeten Vergleichung.

Sprache, Religion, sittliche Lebensordnung (Recht und Sitte) sind Funktionen des gesellschaftlichen Daseins, welche vor dem Eintritt des Volkes in die Geschichte ihre aufstei-

gende Entwicklung durchlaufen zu haben pflegen. Die Verschiedenheiten der Beanlagung und des äußeren Geschicks bedingen auch für nahe verwandte Völker eine große Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Gestaltungen. Eine Einrichtung, die von einem Volk wert gehalten und lange fortgesetzt wird, kann von einem anderen zeitig abgestoßen und nur in dürftigen, bald nicht mehr verstandenen Resten fortgeführt worden sein.[1] Man muß die Erscheinung bei dem Volk aufsuchen, bei welchem sie zur vollsten Entfaltung gekommen ist. Von dem einzelnen, was wir da wahrnehmen, mag manches erst in geschichtlicher Zeit sich herausgebildet haben: aber wir haben ein Recht zu erwarten, daß da, wo die Erscheinung am längsten und vollsten sich erhielt, auch der erzeugende Trieb am nachhaltigsten gewaltet habe. So wird die Stufe religiöser Begriffsbildung, welche die Sondergötter schafft, uns anschaulich an der römischen und litauischen Religion; das Institut der Hausgemeinschaft suchen wir bei den Südslawen auf usw. Das Verfahren besteht darin, die Tatsachen des typischen oder exemplarischen Volkes mit möglichster Vollständigkeit und urkundlicher Treue zu sammeln, um dann nach Abstrich der zeitlichen und örtlichen Besonderheiten das Gemeinsame und Stehende herauszuarbeiten. So wird ein klares und lebendiges Bild gewonnen, das uns dazu verhilft, auch die trümmerhaften und unverständlichen Überlieferungen anderer Völker zu verstehen und zu verwerten. Diese finden meist leicht und sicher in jenem Bilde die Stelle, die ihnen zukommt, und werden, nun sie darin eingetragen sind, sofort als organische Bestandteile eines ursprünglichen Ganzen lebendig und verständlich. Das typische Bild leistet uns hier zur Wiederherstellung verschütteter und trümmerhafter Überlieferung den gleichen Dienst, wie Reagentien bei den verblaßten Zügen eines Palimpsest.

Die beschriebene Methode der Vergleichung ist anwend-

---

[1] Mehr s. in den Hess. Blättern für Volkskunde I, 199 f.

bar nur auf nahe verwandte Völker. Um der vermehrten Aufgabe der Religionsgeschichte gerecht zu werden, bedürfen wir einer freieren, nicht an Verwandtschaft gebundenen Methode.

Die Geschichte einer Volksreligion soll jetzt von den allerersten Anfängen menschlichen Vorstellens über die Höhe hinaus zum Verfall, ja bis ins Nachleben nach dem Tode durchgeführt werden. Verfall und Nachleben sind Gegenstand regelrechter geschichtlicher Untersuchung. Die Schwierigkeiten liegen in der aufsteigenden Entwicklungsreihe. Sie scheint eine Schöpfung aus nichts zu verlangen. In Wahrheit ragen aus allen Stufen und Schichten der religiösen Entwicklung zahlreiche Trümmer bis in die geschichtliche Zeit hinein. Von den gottesdienstlichen Handlungen geht ohnehin dem Volke so leicht nichts verloren, die niedere Stufe wird in der höheren aufgehoben, und selbst das gänzlich Abgestoßene und Verworfene wird von den tieferen Schichten des Volkes zähe festgehalten und weitergeführt. Auch die beweglicheren Vorstellungen pflegen in dem Maße ihrer jugendlichen Frische unverkennbare Spuren zu hinterlassen. Eine Volksreligion von so reicher Überlieferung wie die griechische trägt in sich selbst die Bausteine, aus denen das Gebäude ihrer Vorzeit herzustellen ist. Es gilt nur, was uns zunächst wie auf einer Fläche erscheint, stereoskopisch auseinander zu schauen, das Nebeneinander in ein Nacheinander aufzulösen. Das ist eine schwere Kunst, aber durch Arbeit läßt sie sich erlernen. Eine gute Vorschule dazu ist die Scheidung der verschiedenen Schichten in einem liturgischen Ganzen, wie z. B. der Taufe. Das wichtigste Hilfsmittel bleibt die Erforschung des volkstümlichen Untergrundes, der Vorstellungswelt der niederen Volksschichten, und die planmäßige Heranziehung der Anthropologie und Ethnologie, genauer der allgemeinen Religionsgeschichte. An den Erscheinungen kulturloser Völker muß der Blick geschärft sein für die Religion der niedrigsten Stufen. Die Menge primitiver Religionsgebilde

zeigt unverkennbare Unterschiede tieferen oder höheren Bildungsstandes. Wären die uns zur Verfügung stehenden Beobachtungen zuverlässiger und erschöpfender — zuweilen ist gerade unseren einsichtigsten Reisenden der Sinn für das Religiöse völlig fremd —, so würden wir die Religionen kulturloser Völker zu einer Reihe auseinanderlegen können, die uns den langsamen Weg von der niedrigsten Stufe des Fetischismus zu allmählichen Fortschritten veranschaulichte. Da gäbe es denn eine andere höhere Art der Vergleichung zu üben: die Haupttypen ursprünglicher Religionsbildung aneinander zu messen, um das Vollkommenere von dem Unvollkommenen, das Höhere von dem Niederen zu unterscheiden und so eine aufsteigende Reihe herzustellen, welche ungefähr sich decken könnte mit dem Wege der Entwicklung, den die weiter vorgeschrittenen Völker auf ihren niederen Stufen zu durchlaufen hatten. Um diesen letzteren Weg zu bestimmen, dazu müssen in der zur Untersuchung stehenden Religion die Niederschläge der frühen Epochen festgestellt und an den Typen jener Probereihe auf ihre Entwicklungsstufe geprüft sein.

Die höhere Form der Vergleichung, die durch die erweiterte Aufgabe der Religionsgeschichte erfordert wird, berührt sich nahe mit der Methode, welche der Zoologe und Botaniker bei vergleichender Anatomie und Morphologie anzuwenden hat.

V

Eine Religionsgeschichte, wie sie eben umrissen wurde, ist und bleibt für lange Zeit nur ein frommer Wunsch. Aber es ist damit doch ein bestimmtes Ziel gesteckt, das unserer Einzelforschung Richtung und Weg zu weisen vermag.

Dies Fähnlein aufzuhissen kann freilich wenig nützen, solange über die Grundbegriffe und Methode religionsgeschichtlicher Forschung eine so beschämende Unklarheit unter den Mitforschern herrscht. Hier liegt ein brennendes Bedürfnis. Schon K. Otfr. Müller empfand es und wurde dadurch zur

Abfassung seiner „Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie“ (1825) veranlaßt. Die Aufgabe ist inzwischen dringender und verwickelter, aber auch lohnender geworden. Denn die Methodenlehre, deren wir bedürfen, läßt sich nicht aufstellen ohne volle und richtige Einsicht in die üblichen Erscheinungen des religiösen Lebens und deren Gesetze, sie ergibt sich von selbst aus dieser oder fällt mit ihr zusammen. Ich habe die mir vorschwebende Disziplin gewöhnlich Formenlehre der religiösen Vorstellungen oder auch kurzweg, da ja dieser Ausdruck in seiner üblichen Verwendung verfügbar geworden ist, Mythologie (Lehre vom mythischen Vorstellen) genannt.

Ihre Aufgabe besteht darin, die gewöhnlichen Erscheinungen, zunächst bei Begriffsbildung und Namengebung von Göttern erfahrungsmäßig, d. h. auf dem Wege der Beobachtung abzuleiten, wie ich das in den Götternamen[1] versucht habe. In ähnlicher Weise sind die verschiedenen Formen erst des Symbols, dann des Mythus und der Sage zu behandeln: die einzelnen Erscheinungsformen müssen in ihren Besonderheiten beobachtet werden. Es leuchtet ein und kann jedem an dem in den Sintflutsagen S. 181 ff. eingelegten Versuch deutlich werden, welchen Schutz vor Mißgriffen und Irrtümern das einfache Verständnis des mythischen Bildes, seiner Vielfältigkeit und Mehrdeutigkeit in sich schließt.

Symbol und Mythus führen beide auf die gleiche Quelle zurück. Beide entspringen denselben Vorgängen unbewußten Vorstellens, deren grundlegende Bedeutung zuerst Giambattista Vico[2] erkannte (1725), ohne in fast zwei Jahrhunderten einen Nachfolger zu finden, der es verstanden hätte, die genialen Ahnungen Vicos in wissenschaftliche Errungenschaften um-

---

[1] Bonn 1896, mit dem Nachtrag im Rhein. Mus. 53, 329 ff.

[2] Principj di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni, Napoli 1725. 1730. 1744, am besten zugänglich in der deutschen Bearbeitung von W. E. Weber, Leipzig 1822.

zusetzen. Jakob Grimm hat ganz im Sinne Vicos gearbeitet, aber die Grundprobleme hat er nicht in Angriff genommen.

Die beiden Hauptvorgänge alles mythischen Vorstellens sind Beseelung (Personifikation)[1] und Verbildlichung (Metapher). Tito Vignoli[2] war im Irrtum, wenn er durch die Personifikation den Mythus schon für gegeben ansah. Es muß gleichzeitig aus der Tiefe des Bewußtseins ein Bild aufsteigen und sich mit der beseelten Vorstellung zu einer bildlichen vereinigen. So entsteht das mythische Bild oder Motiv, so ein Symbol, so eine konkrete bildliche Gottesvorstellung. In diesen beiden meist vereinigten Vorgängen liegt der Ursprung aller religiösen Vorstellungen, also wie wir früher sahen, überhaupt aller Vorstellungen der älteren vorgeschichtlichen Menschheit. Aber auch Sprache und Dichtung strecken ihre Wurzeln in diesen geheimnisvollen Grund. Es handelt sich um nichts Geringeres als um die Erkenntnis der geistigen Verfassung und Bewegungsform, die ihren Gegensatz im verstandesmäßigen Denken und der Wissenschaft findet und der Kürze halber mythisch heißen mag. Diese Vorgänge verlaufen unwillkürlich und unbewußt wie Wirkungen physiologischer Reize, und stehen darum, mit Ausnahme der Analogetik, außerhalb aller Denkgesetze, während sie für den Geist unmittelbare Gewißheit und Wirklichkeit besitzen. Die Bilder lösen einander ab, dem Bildungsstand und Gesichtskreis des Volkes entsprechend, um schließlich von der erwachten Wissenschaft abgetan und zu — den Mythen geworfen zu werden; aber die Dichtung hält ihnen immer eine Freistätte offen. Für das mythische Vorstellen fällt Ding und Bild vollkommen in eins zusammen, für das verstandesmäßige Denken treten sie bewußt auseinander zu Vergleichung und Gleichnis. Wer von Alfred Bieses Buch „Die Philosophie des Metaphorischen" (Hamb.

---

[1] Darüber s. oben S. 42 f.

[2] T. V., Mythus und Wissenschaft (Internationale wissensch. Bibliothek, Bd. 47), Leipzig 1880.

1893) sich nicht durch den Titel zurückschrecken läßt, wird sich durch feine und anregende Bemerkungen belohnt fühlen; freilich die eigentliche Arbeit steht noch aus, und durch sie wird die Sache erst wahrhaft fruchtbar.

Eine Grundlegung für das Verständnis aller religiösen Vorstellungen, wie ich sie hier fordere, würde zugleich für unser eigenes religiöses Leben die Wohltat einer planmäßigen Befreiung bedeuten. Selbst die Philosophie wird es später vielleicht einmal Dank wissen, wenn der Erkenntnislehre dies verworfene Kapitel zugewachsen sein wird. Die Geschichte der Bilder, deren sich noch heute die Wissenschaft dem Unfaßbaren gegenüber bedienen muß, birgt tröstliche Beruhigung über die Erkennbarkeit der Außenwelt.

VI

Das sind Aufgaben der Religionsphilosophie, höre ich manchen Leser sagen. Ich kann das aus guten Gründen nicht gelten lassen.

Die Naturwissenschaften haben in gerechter Auflehnung gegen die mit den Tatsachen selbst in Widerspruch geratene Spekulation Hegels und Okens Protest erhoben und die Unzulässigkeit einer „Naturphilosophie“ siegreich behauptet. Unvergleichlich schwerer ist es der Geschichtswissenschaft geworden, sich aus den Banden Hegelscher Philosophie zu lösen. In der Literaturgeschichte herrscht noch immer die Hegelsche Trias: Epos, Lyrik, Drama; sie gelten noch immer als die bei natürlicher Entwicklung aus inneren Gründen sich folgenden und ablösenden Stufen der Dichtung. Zur Zeit Hegels mochte das angehen: man legte die griechische Literaturentwicklung als normale zugrunde — wie man sie eben kannte; daß hinter all diesen Formen das Kultuslied steht, daß auch das älteste epische Lied lyrisch sein mußte, daran dachte man nicht. Der Philosoph soll ein Prophet sein, aber alle persönliche Begabung kann daran nichts ändern, daß

seine Spekulation stets abhängig bleibt von dem Inhalte seines Bewußtseins; mit anderen Worten: in allen Wissenschaften, in welche der Philosoph nicht selbst forschend einzugreifen vermag, hat er einfach die Ergebnisse der bisherigen Forschung hinzunehmen. Die vollständige Umbildung, in welcher sich gegenwärtig die geschichtlichen Wissenschaften befinden, kann für den Durchschnittsphilosophen nicht vorhanden sein. Er vermißt auch gar nicht ein besseres Wissen; denn er trägt in sich die Fülle der Anschauungen und Begriffe, die er nur zu ordnen braucht, um die Philosophie freilich nicht der Religion, des Rechtes usw. zu entwerfen, sondern eine Philosophie unserer Religion, unseres Rechtes usw. Zu dieser kann es genügen, den Schatz des eigenen Bewußtseins zu heben, zu einer allgemeingültigen Philosophie der Religion usw. bedarf es einer Kenntnis des ungeheuren Stoffes, den das geschichtliche Leben der Menschheit aufgespeichert hat, einer Ausdehnung in die Breite der Erdbevölkerung und in die Tiefe der Geschichte.

Von keiner Sphäre des menschlichen Geistes haben wir philosophische Spekulation ferner zu halten als von der Religion. Wir haben gesehen, daß die mythologischen Gebilde und religiösen Formen durchweg vorgeschichtlicher Zeit angehören; sie verdanken ihre Entstehung einer Richtung und Form des menschlichen Vorstellens, welche unvereinbar ist nicht nur mit dem Bildungsstand des zwanzigsten Jahrhunderts, sondern überhaupt mit jeder höheren Kulturstufe. Die Wiedererkenntnis der geistigen Vorgänge, welche den Inhalt der Volksreligionen schufen, ist eine Aufgabe von besonderer Schwierigkeit, zu deren Lösung der Philosoph nicht das geringste mit hinzubringt; durch vorgreifende Spekulation aus gänzlich unzureichenden Voraussetzungen kann er nur stören und verwirren. Hier bedarf es philologischer Arbeit. Nur unablässige eindringliche Beschäftigung mit Sprache und Literatur eines Volkes vermag den Worten des Dichters und Schriftstellers das Geheimnis der Volksseele zu entlocken;

nur philologische Vertiefung in den Stoff und ausdauernde Geduld mag hoffen, in unermüdetem Ringen mit diesen Problemen die fremde Sprache von Mythus und Gottesdienst zu erlauschen und mit den seit Jahrtausenden ruhenden Geschlechtern gleich empfinden, gleich denken zu lernen.

Vollends die dringende Aufgabe, die ich in dem vorhergehenden Abschnitt angedeutet habe, kann nicht durchgeführt, ja nicht einmal angegriffen werden ohne spezifisch philologische Arbeit. Den eigentlichen Mittelpunkt der geforderten Formenlehre der religiösen Vorstellungen sehe ich in dem Vorgang der Verbildlichung. Um die hierbei hervortretenden Erscheinungen und Gesetze zn ermitteln, sind durchgeführte Untersuchungen unerläßlich, durch welche die ganze Verzweigung einzelner besonders fruchtbarer Bilder bloßgelegt wird, die bis in die frühesten Zeiten der Menschheit zurückreichen. Solche Untersuchungen setzen ja freilich einen weiten geschichtlichen Blick voraus, aber ihre eigentliche Triebfeder ist doch die Feinfühligkeit philologischen Nachempfindens, die in der Blume des Wortes und im sprachlichen Niederschlag von Redensarten gleichsam den Erdgeschmack der ursprünglichen Bedeutung auszulösen vermag. Es ist eine der größten und schönsten Aufgaben der Philologie, wie die übrigen geschichtlichen Wissenschaften, die in vorgeschichtlicher Zeit wurzeln, so die Religionsgeschichte von der Einzelforschung aus hinauf zur Erkenntnis allgemeiner Gesetze zu führen. Da könnten die armen Leute, welche behaupten, die klassische Philologie sei fertig und habe nichts mehr zu tun, noch lohnende Beschäftigung für sich und ihre Kinder finden.

VII

Die Schwierigkeit, der unsere Versuche begegnen, ältere Religionsgebilde zu verstehen und vor unserem Auge wieder entstehen zu lassen, beruht im letzten Grunde darin, daß unser Bewußtsein nicht über Erfahrungen ähnlicher Art ver-

fügt, an denen uns der Hergang deutlich werden könnte.[1] Die Geschichte ist damit beschäftigt, was Menschen gedacht und gesagt, gewollt und getan haben, wiederzuverstehen. Sie vermag das aber nur in dem Maße, als die Erfahrung ähnlicher Empfindungen und Gedanken in unserem Bewußtsein lebendig ist. Solange uns in diesem nichts Analoges entgegentritt, bleibt unser Verhältnis zu den Tatsachen ein äußerliches d. h. verständnisloses. Die Fortschritte, welche das Verständnis der römischen Geschichte von Montesquieu bis Mommsen gemacht hat, sind bedingt durch die politische und staatswirtschaftliche Erweiterung des modernen Horizonts.

Welche Mittel stehen uns zu Gebote, um jene Schwierigkeit zu überwinden? Ich habe schon auf philologische Arbeit hingewiesen. In den tiefen Schächten, die er gräbt, wird der Philologe auch zu den Wurzeln der Dinge herangeführt. Aber da Menschliches, so fern es auch uns liege, doch immer uns wesensverwandt bleibt, so müssen wir zu einem Verständnis uns auch zu erziehen und so das im Bewußtsein Ruhende zu wecken vermögen. Dazu leisten uns die älteren christlichen Kirchen, welche sich ihren Besitzstand heidnischer Elemente ungeschmälert erhalten haben, einen geradezu unschätzbaren Dienst.[2]

Dem geschichtlichen Schatzgräber hüpft das Herz vor Freude, wenn er die alten fröhlichen Gestalten der Heidenwelt in der sittsamen Verkleidung der Kirche wiedererkennt, den Gartenhüter Priap im würdigen Bischofsmantel oder die ehemalige Aphrodite, wie sie es verdiente, im härenen Rock der Büßerin. Die Sagen vom heiligen Nestor und vom hei-

---

[1] Daß wir für die geheimnisvollen Vorgänge, welche bei Bildung und Verbreitung geoffenbarter Religion zusammenwirken, sorgfältig beobachtete Analogien neuerer Zeit besitzen, verdanken wir dem römischen Philosophen Giacomo Barzellotti, der diese Erscheinungen an David Lazzaretti, dem Heiligen des südtoskanischen Gebirgslandes (Bologna 1885 u. ö.), studiert hat.

[2] S. oben S. 46 f.

ligen Lukianos[1] mögen daran erinnern, wie unmittelbarer Gewinn aus christlichen Legenden für antiken Mythus und Gottesdienst geschöpft werden kann. Die bedeutsamste Fundgrube ist aber die alte Liturgie. Hier liegt ein fast ungehobener Schatz mittelbarer und unmittelbarer Belehrung über Wesen und Entstehung gottesdienstlicher Handlungen. Nichts scheint mir so sehr geeignet, den Blick für altertümliche Religionserscheinungen zu schärfen und die Fähigkeit des Nachempfindens zu beleben als die Tatsachen einer Liturgie, die zum großen Teile bis heute in Übung ist und jeden Augenblick durch Selbsterfahrung vergegenwärtigt werden kann. Die Wichtigkeit der aus dieser Quelle zu erwartenden Belehrung bedarf für alle die keines weiteren Wortes, welche den Ausführungen A. Dieterichs[2] über die liturgischen Bilder die gebührende Beachtung geschenkt haben.

VIII

Scharf scheiden sich Religion und Wissenschaft. Schleiermacher hat das in den Reden über die Religion tiefsinnig begründet. Aber mit den Gegensätzen des Glaubens und Wissens, der Empfindung und der Vernunft ist der Unterschied nicht erschöpft. Auch die geistigen Vorgänge, durch welche der Inhalt von Religion und Wissenschaft in unser Bewußtsein gehoben wird, sind grundverschieden. Auf religiösem Gebiet vollzieht sich das durch unwillkürliche und unbewußte Vorgänge der Vorstellung, auf dem wissenschaftlichen durch logische und dialektische Operationen. Nicht als ob es nicht schließlich doch einen gemeinsamen Einheitspunkt gäbe: das zeigt die schöpferische Tätigkeit des Dichters; und auch in der Wissenschaft sind neue durchschlagende Gedanken gewiß nur ausnahmsweise und zufällig einmal mit den Mitteln formaler Logik zustande gekommen; der Gedanke, der wie ein

[1] Nestor: im Rhein. Mus. 53, 370 ff. Lukianos: Sintflutsagen S. 168 ff. [2] Eine Mithrasliturgie S. 92 ff.

Blitz aus dem Geiste hervorbricht, ist die Frucht eines schöpferischen Aktes, wie die Konzeption des Dichters, und beide vollziehen sich durch dieselben geistigen Kräfte, wie die mythologische Vorstellung.

In diesem Betrachte kann denn auch kein wesentlicher Unterschied bestehen zwischen volkstümlicher und geoffenbarter Religion. Erkennen oder wissen wir etwa dadurch, daß uns überliefert ist, was wir glauben? Gott und das Jenseits vermag das Menschengeschlecht heute so wenig wie ehedem zu erkennen, und es wird so bleiben, wie hoch auch menschliche Erkenntnis steigen möge. Das geistige Auge dringt tiefer als das leibliche, es reicht hinter die Erscheinungen, aber Gott und Göttliches kann es nicht anders als im Bilde, wie im Spiegel schauen. Das hat schon in der ganzen Fülle überzeugten Glaubens der Apostel Paulus anerkannt. Alle unsere religiösen Vorstellungen sind Bilder, wie sie Christus, die Apostel und die alte Kirche teils geschaffen, teils aus dem Alten Testamente übernommen haben, und wie sie noch heute frommer Empfindung aus der Tiefe des Gemüts aufsteigen. Das scheint eine ganz triviale Wahrheit, und sie ist es. Und doch aus der Zahl derer, welche sie als trivial verlachen, wie viele vermögen die selbstverständliche Konsequenz des einfachen Satzes zu ziehen? Wenn der Inhalt aller religiösen Vorstellungen nicht in Erkenntnissen, zu welchen man die Dogmen gern stempeln möchte, sondern in Bildern besteht, so hat die geschichtliche Wissenschaft das Recht und die Pflicht, die Glaubensvorstellungen auch unserer eigenen Religion als Mythologeme zu fassen. Diese Bilder haben lange für den Glauben die volle Wirklichkeit der Wahrheit besessen und mußten in dem Schmelztiegel theologischer Dialektik sich zu Dogmen gestalten: die fortschreitende Naturwissenschaft und die geschichtliche Kritik haben an dem Gebäude dieser Dogmatik einen Stein nach dem anderen verworfen. Es hilft nichts zu klagen. Wir müssen erkennen, daß alles, was Menschen schaffen, auch das Herrlichste, nicht von

ewiger Dauer und Geltung sein kann. Hier ist es die Form, dort der Inhalt, was dem fortschreitenden Geist auf die Dauer nicht genügt. Viele der religiösen Bilder, unter denen wir das Göttliche anschauen, sind veraltet und genügen uns nicht mehr. Seien wir ehrlich und offen: wie alter heiliger Festbrauch, der in der Vorzeit unsere Ahnen zu religiöser Handlung vereinigte, seit Jahrhunderten ein Spiel der Knaben geworden, wie die germanische Göttersage zum Märchen der Kinderstube herabgesunken ist, so sehen wir schon heute bedeutsame Bestandteile unseres Glaubens für die Kinderwelt wichtiger geworden als für die Erwachsenen.

Am Ende des sechzehnten Jahrhunderts, als drei Konfessionen sich befehdeten, konnte ein Gelehrter wie Scaliger alle kirchliche Spaltung auf Unkenntnis der Grammatik zurückführen[1] und das Heil der Kirche von gesunder philologischer Exegese erwarten. Heute fällt der Mythologie, wie ich das Wort fasse, die Aufgabe zu, die Reinigung und Klärung unseres religiösen Bewußtseins durchzuführen, ohne welche eine echte, den Widerspruch mit den Errungenschaften der Menschheit aufhebende Religion nicht erwachsen kann. Damals hatte der Glaube aus dem neugeöffneten Worte Gottes Jugendkraft gezogen: jetzt, wo wir an dies Wort den Maßstab geschichtlichen Entstehens und Überlieferns anzulegen gelernt haben, ist der Glaube gealtert und reif geworden, sich selbst zu erkennen.

---

[1] Prima Scaligerana (Gron. 1669) S. 86 'non aliunde dissidia in religione pendent quam ab ignoratione grammaticae'.

ORGANISATION
DER WISSENSCHAFTLICHEN ARBEIT

BILDER AUS DER GESCHICHTE DER WISSENSCHAFT

1884

Preußische Jahrbücher LIII (1884) S. 1–25.

Ein großartiges Schauspiel bietet die Regsamkeit, welche sich auf allen Gebieten des Wissens in rasch steigendem Maße seit etwa einem Menschenalter entfaltet und, wenn nicht die Zeichen trügen, noch stetig im Zunehmen begriffen ist. Immer dichter drängen sich die Reihen der Mitarbeiter. Ein Volk Europas nach dem andern ist in diesen edelsten Wettstreit als Mitkämpfer eingetreten, und bereits ist Amerika heimisch in dieser Arena.

Die berechtigte Freude an diesem Schauspiel geistigen Schaffens und an der Raschheit der Erfolge darf nicht täuschen über die Gefahren, welche der gegenwärtige Zustand mit sich führt. Ich rede nicht von den lästigen Schwierigkeiten, welche in der geographischen Ausdehnung wissenschaftlicher Tätigkeit für jeden Mitforscher liegen: in dem Jahrhundert des Nationalitätsprinzips will jede Nation wie ihre Literatur so auch ihre Wissenschaft, und die Pflege der Wissenschaft muß nächstens auf dieselbe Schwierigkeit stoßen, wie ehedem der Turmbau zu Babel. Ich will auch nicht schwarzsichtig sein und die Bedenken betonen, welche die schon jetzt vorhandene geistige Überproduktion und die drohende Störung des natürlichen Verhältnisses zwischen den Organen des Staats- und Volkslebens für uns Deutsche haben muß.

Nahe und bemerkbar genug liegen die inneren Mißstände vor, welche der Wissenschaft selbst erwachsen und die Gesundheit ihrer Entwicklung in Frage stellen. Die auf allen Punkten erwachte Tätigkeit gestattet es heute keinem mehr, und hätte er sich noch so hoch zu stellen gewußt, die Gemarkung seiner Wissenschaft in allen ihren Teilen mit gleicher

Deutlichkeit zu überschauen. Wie abgelegene Provinzen eines zu weiten Reiches erringt ein wissenschaftliches Gebiet nach dem anderen Selbständigkeit. Die Wissenschaften nehmen zu, sowohl an innerer Fülle als an Gliederung und Zahl, wie das Gezweige eines Baumes. Und was bedeutet das für den Betrieb und die Träger der Wissenschaft? Eine Spaltung der Arbeit, welche es bereits den Vertretern eines und desselben Faches unmöglich macht, Fühlung miteinander zu behalten, ja sich gegenseitig verständlich und lesbar zu bleiben; in dem Maße der Spaltung zunehmenden Mangel an Bewußtsein des Zusammenhanges mit dem Ganzen; Auflösung der inneren Einheit, welche doch eins ist mit der Gesundheit des Ganzen und der Glieder.

Das alles drängt mehr und mehr zu einer Ausbildung des Fachwesens, die im höchsten Maße bedenklich und bedauerlich ist. Nachdem das Spezialistentum einmal in der Medizin so gründlich bis in Brust und Magen, Haut und Nerven, Aug' und Ohr hinein ausgestaltet worden, fällt es anderen Disziplinen schwer zurück zu bleiben. Da wird für Mineralogie und Geologie die Geltung getrennter nicht nur, sondern auch der Trennung bedürftiger Studiengebiete beansprucht, und es wäre nicht wunderbar, wenn nächstens ein Vertreter der alten Geschichte sich nur z. B. auf die Römer einlassen wollte. Ob es den wackern Männern allen, die im heiligen Eifer für die Wissenschaft die Anerkennung ihrer Spezialität erzwingen, bewußt ist, daß sie unwillkürlich die freie Forschung zu einer Art Handwerk, ja zu fabrikmäßigem Handwerksbetrieb herabzudrücken suchen? Doch wohl nur den wenigen Weisen dieser Welt; „Schule machen" ist um so leichter, je leichter man's den Schülern macht, je geringere Anforderungen gestellt werden an allgemeines Wissen und an geistige Initiative. Und diese Betriebsweise mag noch angehen, solange die Schülerarbeiten nach festem Plane geleitet oder in sicherem Überblick über den Gang der Wissenschaft angewiesen werden. Aber leider sieht man der Wahl des

Stoffes so häufig die volle Ratlosigkeit oder sträfliche Gleichgültigkeit an und bedauert die verschwendete Arbeitskraft oder die mißleitete Jugend, welche über unfruchtbarer, ausdörrender Handwerksarbeit nach dem Leisten die Zeit verloren, wo sie sich mit Idealen erfüllen und eine breite Grundlage des Wissens legen sollte. Tritt man vor diese Schattenseite, so mag es wohl scheinen, die Wissenschaft schieße ins Kraut — Kraut, das man ausbrechen muß, um den Hauptschoß gesund zu erhalten und ihm die Fruchtbildung zu erleichtern.

Mit einem gewissen Schein läßt sich dagegen bemerken, daß die Wissenschaft ihr Bewegungsgesetz und ihre Richtung in sich selbst trage, und daß sie über Verirrungen sicheren Schrittes zum Ziele weiter schreiten werde. Aber in der Heilkunst ist man längst davon abgekommen, gewisse Krankheiten gleich Mauserungsprozessen für wünschenswert zu halten und meint vielmehr, sie unter allen Umständen dem Körper ersparen zu sollen.

Auch das ist richtig, daß eine bedeutende Persönlichkeit von gebietendem Ansehen naturgemäß für weite Kreise zum Mittelpunkt wird und auf die Tätigkeit zahlreicher Jünger und Verehrer bestimmenden und regelnden Einfluß übt. Aber der bloßen Zufälligkeit glücklicher Fügung wünschen wir doch, was wir als ein hohes Gut betrachten, möglichst entrückt und vielmehr in sich selbst gesichert zu sehen.

Mögen darum die geschilderten Mißstände immerhin unvermeidliche Erscheinungen eines organischen Wachstums sein, es ist und bleibt eine unerläßliche Pflicht, denselben ernste Aufmerksamkeit zu schenken und den Gefahren rechtzeitig zu begegnen. Auch das Wachstum des Kindes, der Pflanze stößt auf Schwierigkeiten, die, nicht hinweggeräumt, unfehlbares Siechtum herbeiführen.

Es fehlt nicht an Anstalten, die dazu geschaffen sind, Zentralpunkte der wissenschaftlichen Bewegung zu sein und jenen leitenden organisierenden Einfluß auf die Tätigkeit der vielen einzelnen zu üben, den wir fordern müssen: die wissen-

schaftlichen Akademien, die Universitäten, diese wenigstens in der Verfassung, welche sie in Deutschland, Holland und anderen germanischen Staaten besitzen, und gewisse höhere Unterrichtsanstalten Frankreichs und Italiens. Wenn ihr Dasein das Hervortreten der berührten Mißstände nicht hat verhindern können, ja teilweise geradezu gefördert hat, so wird eben zu fragen sein, ob nicht die Einrichtungen dieser Anstalten einer Umgestaltung und Verbesserung bedürftig sind, welche die Verfolgung der höchsten Ziele mehr erleichtern und sichern könnte. Wie alles Irdische sind auch die Institutionen und Formen des gemeinsamen Lebens nicht dem Wandel entrückt: sie bedürfen zeitlicher Erneuerung und Verjüngung, sollen sie fortfahren, ihren Zweck zu erfüllen.

Dies etwa sind, in aller Kürze angedeutet, die Erwägungen, die mich einluden, bei geschichtlichen Erscheinungen zu verweilen, welche unter dem Gesichtspunkte der brennenden Fragen unserer Zeit ein erhöhtes Interesse zu erlangen schienen. Jede ernsthafte geschichtliche Betrachtung führt auf die Gegenwart, und die Gegenwart wird um so besser und mehr daraus lernen, je weniger die Geschichtsbetrachtung sich auf Nutzanwendung absichtlich zuspitzt. In diesem Sinne möchten die folgenden Schilderungen aufgenommen sein.

Wir wollen ausgehen von einer Beobachtung unseres Sprachgebrauches, die, so müßig und wertlos sie scheinen mag, doch unvermerkt uns tiefer führen wird.

Das Wort Akademie hat heutzutage feste Gültigkeit für die gelehrten Körperschaften, denen die Förderung der reinen, von aller Praxis gelösten Wissenschaft gleichsam als höchsten Instanzen von Staats wegen obliegt. Wenn daneben auch höhere Lehranstalten diesen Namen tragen, so sind es durchweg solche, die einem ganz speziellen Zweige, meistens sogar des praktischen Lebens, gewidmet sind: Bau-, Forst-, landwirtschaftliche Akademien; oder es sind Hochschulen von beschränktem Umfang, wie in Münster: entsprechend nannte man das ähnliche Institut von Braunsberg Lyceum und wandte

diesen durch Aristoteles geheiligten Namen auf die ehedem zahlreicheren Schulen an, die durch einen oder zwei allgemeinere Kurse über das Durchschnittsmaß des Gymnasiums hinausführten. Neben und trotz diesem verschiedenartigen Sprachgebrauch verschmäht es auch die deutsche Universität nicht, Akademie zu heißen, ja sie gefällt sich in der Bezeichnung, die fast wie die würdigere, höhere erscheint. Schwerlich wird auf dem Boden der Universität eine Bestrebung oder ein Verein hervortreten, der sich nicht durch das Beiwort „akademisch“ selbst zu ehren glaubte. So fest haftet durch allen Gebrauch und Mißbrauch hindurch an einem Worte die Wertung, unter der es zuerst der Welt bekannt wurde. Nicht eine Laune des Sprachgebrauches ist es, die uns das Wort wert erhält, sondern ein mehr oder minder deutliches Bewußtsein davon, was Akademie einmal war. Als ein Ideal schwebt uns das vor, und wir glauben uns zu ehren, wenn wir das Wort auf uns anwenden. Es verlohnt sich, dies Ideal uns zu vergegenwärtigen, um fragen zu können, mit welchem Rechte die Universität Akademie heiße, inwiefern sie eine solche sei oder sein solle.

I

Platon und Aristoteles

Die Schöpfung der Wissenschaft des griechischen nicht nur, sondern überhaupt des klassischen Altertums, ist das Werk von nur zwei oder, um dem äußeren Anschein zulieb das äußerste zuzugeben, von drei Generationen: des Platon, des Aristoteles und der unmittelbaren Schüler des letzteren. Wenn man erwägt, daß seit dieser Epoche außer der Medizin nur die eigentlich exakten Wissenschaften, Mathematik, Astronomie und Mechanik, und von sämtlichen Geisteswissenschaften nur die Grammatik eine höhere Ausbildung erfahren haben, und daß für alle übrigen Gebiete der Geistes- und Naturwissenschaften Aristoteles und seine nächsten Jünger durch

das gesamte Altertum bis in die neue, zum Teil sogar die neueste Zeit auf einsamer Höhe nicht unerreicht allein, sondern vielfach auch unverstanden, unfaßbar dastehen, so wächst die Leistung jener kurzen Spanne Zeit in das Übermenschliche, Unglaubliche. Kein Blatt der Geschichte meldet von einem zweiten vergleichbaren Vorgang. Ihn sich zu klarerer Vorstellung zu bringen, muß für jeden, der für die Entwicklung des menschlichen Geistes regen und offenen Sinn besitzt, ein Bedürfnis sein. In der Tat ist die Werkstätte jener Meister nicht ganz verschüttet, wir vermögen noch geradesoviel zu erspähen, als ausreicht, um das Unfaßbare faßlich zu machen.

Von seinen Reisen, die ihn an die verschiedensten Stätten wissenschaftlicher Bildung, zuletzt nach Unteritalien zu den Pythagoreern hingeführt hatten, war Platon um die Zeit des Antalkidischen Friedensschlusses (387) heimgekehrt, ein Vierzigjähriger, gereift zum selbständigen Denker, voll von Gedanken und Aufgaben. Der Schiffbruch, den sein Traum, mit Hilfe eines der Gewaltigen dieser Erde die Forderungen der Ethik und Philosophie ins Leben zu übersetzen, soeben gefunden hatte, konnte für ihn nur ein Antrieb mehr sein, das Ziel auf dem naturgemäßen Umwege, durch Erweckung der heranwachsenden Jugend zu verfolgen. Von der Macht der mündlichen Lehre, die vom Herzen zum Herzen dringt und in der empfänglichen Jugend den unsterblichen Funken zu heiligem Feuer entfacht, hat niemand eine so hohe Vorstellung gehabt als Platon. Seine Lehre sollte die Mitte halten zwischen dem ungebundenen Aufklärungsdrange des Sokrates und zwischen den nur gegen Bezahlung sich öffnenden Schulen der Sophisten und aller derer, die sich an dies Muster hielten, der Rhetoren und der Philosophen wie Antisthenes. Der Ort dieser Tätigkeit war zunächst das Heiligtum des in die attische Helenasage verflochtenen Heros Hekademos, die Akademeia, etwa 6 Stadien vom Dipylon entfernt im äußeren Kerameikos am Kephisos gelegen; noch heute haftet der Name *Akadhimia* an der Ge-

markung wie ehemals.[1] Das darin von Kimon angelegte, wenigstens mit Parkanlage und Wasserleitung versehene Gymnasium empfahl sich dem Sokratiker als Sammelplatz der Epheben; die herrlichen Platanen, die erst den Äxten der Sullanischen Soldaten erlagen, luden zu Gesprächen im Wandeln ein. Seit alters wurde dort Athena, der die ganze Anlage geheiligt war, nebst den Schutzgöttern der unweit angesiedelten Tonarbeiter, Hephaistos und Prometheus, verehrt. Aber so nahe es auch liegen mochte, die genannten zu Schutzgöttern geistigen Schaffens zu erheben, so waren doch ihre Namen und Begriffe es nicht, an welche Platon anknüpfte. Vor dem Eingang standen Bild und Altar des Eros, die in der Zeit des Peisistratos von Charmos, dem Schwiegervater des Hippias, geweiht waren. Diesem Eros hat Platon die inbrünstigsten Huldigungen dargebracht, indem er den Begriff des Gottes zu der dämonischen Kraft erweiterte, die den Menschen über sich selbst hinaushebt und das Streben nach dem Unsterblichen und Ewigen erregt. Wie eine Vorahnung klingt es, wenn Euripides den Chor der 431 aufgeführten Medea zur Aphrodite am Kephisos beten läßt, sie möge „als der Weisheit Beisitzer die Liebesgötter senden, jeder Tüchtigkeit Förderer".

Strebsame Jünger zu finden war die Akademie wohl geeignet, aber nicht sie zu einem festen Kreis zusammenzuschließen. Auch mußte sich rasch das Bedürfnis heraus-

---

[1] Es ist eine zuverlässige Überlieferung, daß es die Akademie selbst war, wo Platon seine Lehrtätigkeit begonnen (Cicero de fin. V 1, 2; Diogenes Laert. III 5). Nach dem bloßen Namen der Gemarkung, bei dem es mehr als zweifelhaft ist, ob er schon für die platonische Zeit vorausgesetzt werden darf, da er handgreiflich erst von der Hauptanlage auf das umliegende Gelände übertragen ist, hätte die Schule Platons nie Ἀκαδήμεια heißen können. Ich bemerke das mit Rücksicht auf v. Wilamowitz' Auffassung in seinem Werke über Antigonos, S. 279, auf dessen geistvolle Darstellung der Verhältnisse der Akademie ich um so mehr hingewiesen haben will, als ich mich derselben im weiteren nicht durchweg anzuschließen vermochte.

stellen, lästige Gaffer ausschließen und für gewisse Studien über geschlossene Räume verfügen zu können. So kaufte Platon in unmittelbarer Nähe der Akademie in jenem fruchtbaren Gelände der Kephisosniederung zwischen Akademie und dem Poseidonhügel, das ein herrlicher Chorgesang des Sophokles verewigt, dem Kolonos, einen Garten an, den er der Schule als festen Sitz und unveräußerliches Eigentum zuwies. Er selbst wohnte in diesem Garten, ebenso Xenokrates und Polemon[1]. Erst durch die Munifizenz von Attalos I., während des Scholarchats von Lakydes, erhielt die Stiftung namhaftere bauliche Anlagen, und führte seitdem den Namen Lakydeion. Zu diesem Grundbesitz kamen im Laufe der Zeit noch zahlreiche Stiftungen und Vermächtnisse, deren Erträge der Schule und ihrem jeweiligen Haupte zugute kamen. In der Zeit des Proklos, also im fünften Jahrhundert nach Christus, warf jener älteste Besitz jährlich nur 3 Goldstücke ab, während sich die Gesamteinkünfte der Stiftungen auf 1000 und mehr Goldstücke beliefen. Die Platonische Schule hat fortgedauert bis in die Zeit Justinians, fast ein Jahrtausend, um Jahrhunderte länger als irgend eine Philosophenschule; sie wurde durch allen Wechsel der Lehre hindurch zusammengehalten vermöge ihrer äußeren Fundierung.

Jede Gemeinschaft des klassischen Altertums (und im Grund gilt das auch für Mittelalter und Neuzeit bis etwa zur französischen Revolution) war eine sakrale Genossenschaft. Wollte Platon seine Jünger zu einer geschlossenen Gesellschaft zusammenfassen, so bedurfte diese eines religiösen Kultus als Mittelpunkts. Noch auf dem Boden des Hekademosheiligtums, gegen seinen Garten hin, war von Platon selbst ein Musentempel (Μουϲεῖον) gegründet, wie keine athenische Schule einer Musenkapelle entbehrte. Speusippos hat darin

---

[1] Aus der Zeit von Polemons Scholarchat hören wir, daß die Schüler, um in der Nähe des Meisters zu bleiben, beim Garten Schuppen bauen ließen und bewohnten.

die drei Göttinen der Anmut (Χάριτες) aufgestellt, die natürlichen Altargenossinnen der Musen, und der Perser Mithridates stiftete eine Bildsäule Platons, die Silanion gearbeitet hatte. Wenn auch der Form nach den Göttinnen geweiht, war doch die Statue des Schulbegründers das sichtbare Objekt eines weiteren Schulkultus. Die Schulstifter ordneten sich unwillkürlich ein in die Reihe der stammführenden und städtegründenden Heroen (ἥρωες ἀρχηγέται und κτίσται), und außer dem monatlichen Musenfest versammelte die Feier des frommen Andenkens an sie die Mitglieder sowohl alljährlich am Geburtstage, als monatlich an bestimmtem Tage zum „Minnetrinken". Für diese doppelte Feier hat später Epikuros testamentarisch gesorgt; wenn uns Diogenisten, Antipatristen, Panaitiasten genannt werden[1], so lernen wir ähnliche Vereine zum frommen Andenken der Stoiker Diogenes, Antipatros, Panaitios kennen. Die Akademie beging den siebenten Thargelion, den Tag der Geburt oder Epiphanie des Apollon für die Ionier, als Geburtstag Platons, nachweisbar noch in der Zeit des Plutarch, ja des Proklos, also wahrscheinlich bis zu ihrer gewaltsamen Auflösung im Jahre 529.

Es liegt nahe zu vermuten, daß diese Weihung des Musentempels zugleich auch der Stiftung des Gartens ihren juristischen Stützpunkt gewährte und dadurch dauernden Bestand sicherte. Wie dem sei, sicher ist, daß der ganze Kreis, der um Platon und seine Nachfolger sich jeweilig sammelnden Jünger eine religiöse Innung (θίασος) von Musenverehrern bildete. Das jedesmalige Oberhaupt der Schule geht aus freier, nur durch die Rücksicht auf Alter und Würdigkeit beschränkter Wahl der gesamten Genossenschaft hervor. Von zwei Fällen, nach dem Tode des Speusippos und des Krates, sind uns solche Wahlakte bezeugt, als deren Teilnehmer bezeichnend genug, weil sie die überwiegende Mehrzahl bildeten, gerade „die jungen Leute" (νεανίσκοι) genannt werden.

[1] Athenaios S. 186[a].

Aber außer der Oberleitung der Schule erforderten der Kultus der Musen, die Herrichtung der gemeinsamen Festmahlzeiten und Gelage, die Wahrung des Anstands noch Ämter, die aus der Mitte der Schüler selbst besetzt wurden. Am anschaulichsten tritt die äußere Organisation dieser Schulverbände uns entgegen in der Schilderung, welche Antigonos der Karystier von den Verhältnissen der peripatetischen Schule unter Lykon (269–226) entwirft. Schwelgerei und Luxus hatten damals die Beteiligung an diesem Kreis zu etwas Kostspieligem gemacht. Jedes Mitglied hatte am letzten Monatstage zwar nur $1^1/_2$ Drachmen in die gemeinsame Kasse zu schießen, aber einen jeden traf einmal die Reihe, einen Monat lang die Vorsteherschaft[1] zu übernehmen. Und der Vorsteher hatte als solcher die Verpflichtung, ein Festmahl zu veranstalten, zu welchem natürlich bei den hochgetriebenen Ansprüchen an Speisekarte und äußeren Glanz die bescheidene Summe der Monatsbeiträge nicht von ferne reichte. Jedes ältere Mitglied hatte dazu freien Zutritt, und außerdem behielt Lykon sich vor, wen er sonst wollte, zu laden; es machte Aufsehen, daß er dafür einen ungewöhnlich großen, auf 20 Speisediwans (Klinai), also 40 Gedecke eingerichteten Saal im Hause des Konon benutzte. Das Amt des Vorstehers war also eine Leiturgie, die drückend werden konnte. Seine Aufgabe war es über den „Wohlanstand“ (εὐκοσμία) der Mitglieder zu wachen, und diese fällt bei Mahl und Gelag im wesentlichen zusammen mit der pünktlichen Beobachtung des Komments.

Daß diese geselligen Vereinigungen für die athenischen Schulverbände unerläßlich, also allgemein gültig waren, bedarf kaum eines Beweises. Die Spannung des Geistes erfordert, wenn sie erhalten werden soll, entsprechende Ausspannung; das Opfer der Innung ist ohne festliches Mahl und Gelage undenkbar. Für die zugleich menschlich heitere und

---

[1] Außerdem werden Opferanrichter (ἱεροποιοί) und Pfleger (ἐπιμεληταί) der Musen erwähnt.

geistig erhebende Haltung solcher Zusammenkünfte hat Platon in seinem Symposion ein klassisches Vorbild aufgestellt, vielleicht sogar aufstellen wollen: die Nachfolge, die es bei Philosophen der verschiedensten Richtung, sogar noch bei Grammatikern gefunden hat, läßt auf die Verbreitung und Dauer der Sitte schließen. Von Platons nächsten Nachfolgern, Speusippos und Xenokrates, auch von Aristoteles gab es schriftlich redigierte „Trinkregeln" (συμποτικοὶ νόμοι). Aber wir hören, daß Aristoteles in Nachahmung des Xenokrates auch für seine Schule Gesetze aufgestellt habe, z. B. für alle zehn Tage einen Vorsteher zu ernennen: jene Gesetze für die Symposien müssen sich also nicht auf den Komment im engeren Sinne beschränkt, sondern die ganze Ordnung des gemeinsamen Lebens, die Wahlform und die Verpflichtungen des Vorstandes und der anderen jugendlichen Beamten geregelt haben. Unter Platon selbst mußte diese Organisation wenigstens vorgebildet sein.

Die peripatetische Schule des Lykeion ist zwar aus der Akademie hervorgegangen und zweifellos nach deren Muster gebildet, zeigt aber bemerkenswerte Abweichungen. Einen Unterschied bedingt schon der Umstand, daß ihr Gründer Aristoteles und ebenso seine Nachfolger zu Athen als Fremde (Metöken) wohnten. Ein Musenheiligtum konnte immerhin Aristoteles gründen, wenn ein ihm und der Schule befreundeter Bürger seinen Boden dazu herlieh; aber ein Grundstück zu erwerben und damit der Schule äußeren Halt zu geben, war er rechtlich unvermögend. Erst seinem Nachfolger Theophrastos gelang es durch die Vermittlung eines zur Schule gehörigen athenischen Staatsmanns Demetrios von Phaleron einen Garten als Eigentum zu erwerben, der mit einer Halle zum Lustwandeln versehen und von Baulichkeiten, die als Schul- und Wohnräume dienten, umgeben war. Räumlich getrennt davon scheint auch hier das Musenheiligtum gewesen zu sein, das mit Statuen, sowohl der Göttinnen als des Aristoteles und dessen Vaters Nikomachos geschmückt war und mehrere

Säulengänge mit Anathemen, wie Erdkarten auf ehernen Tafeln, hatte. Der Besitz des Gartens und der dazu gehörigen Baulichkeiten, kurz der Schule[1], pflegt testamentarisch nicht der Schülerschaft, meist auch nicht einem damit designierten Nachfolger als Vertreter der ersteren, sondern vielmehr einem engeren Kreise älterer Freunde überwiesen zu werden, der hiermit in das Recht der Nutznießung eingesetzt wird und die Verpflichtung übernimmt, das Ganze zu erhalten und fortzuführen. In den beiden Fällen, wo uns die Namen dieser Freunde genannt werden, sind ihrer jedesmal gerade zehn. Von Theophrastos, der am ausführlichsten ist, wird es jedem der Genannten „ins Belieben gestellt, jene Häuser um den Garten zu gemeinsamer Forschung (cucχολάζειν καὶ cυμφιλοcοφεῖν ἐν αὐταῖc) zu benutzen, unter der Bedingung, daß sie nichts von dem gemeinsamen Besitz weder veräußern noch sich zu eigen nehmen, sondern es wie ein Heiligtum gemeinsam besitzen, und daß sie untereinander vertraulich und freundschaftlich, wie sich gehört und recht ist, leben". Nur Straton vererbt die Schule an den Nachfolger Lykon, empfiehlt es aber den übrigen Genossen, diesem in der Aufrechterhaltung des Ganzen beizustehen. Wo der Nachfolger nicht durch mündliche oder testamentarische Erklärung des bisherigen Schulhauptes bestimmt war, ist zur Wahl des Schulhauptes nicht der eigentliche Schülerkreis, dessen überhaupt in den Testamenten peripatetischer Scholarchen kaum einmal beiläufige Erwähnung[2] geschieht, sondern ausschließlich jener engere Kreis der Freunde, wie das auch in dem Testamente Lykons ausdrücklich ausgesprochen wird. Jene Männer werden von Theophrast einfach als die „Freunde" (φίλοι) bezeichnet, die gemeinsames Forschen und Philosophieren (cucχολάζειν καὶ cυμφιλοcοφεῖν) vereinigt, von Lykon als die

[1] Die Schule wird διατριβή genannt im Testament des Straton (Diog. L. V 62), περίπατοc in dem des Lykon (ebend. V 70).

[2] Bei Lykon, Laert. Diog. V 70 τοῖc νεανίcκοιc εἰc ἐλαιοχρηcτίαν.

„Bekannten" (γνώριμοι), und das ist neben „Genosse" (ἑταῖρος) die später übliche Bezeichnung geblieben. Ähnliches finden wir in der Schule Epikurs, der zwar zwei athenische Bürger zu Gesamterben einsetzte, diesen aber die Verpflichtung auferlegte, den Garten und die Schulräume seinem Nachfolger Hermarchos „und den Mitforschern" (τοῖς συμφιλοσοφοῦσιν αὐτῷ), sowie dessen Successoren zur Nutznießung, das Wohnhaus in Melite wiederum „dem Hermarchos und den Mitforschern", dies freilich nur für die Lebensdauer des Hermarchos, zur Wohnung zu überlassen.[1]

Aber was wir in geordneter Form erst bei Theophrastos hervortreten sehen, war nicht neu; geschaffen war es schon von Platon, vielleicht in Nachbildung pythagoreischer Institutionen. Es kann keine schiefere Vorstellung von der Akademie und dem Lykeion ersonnen werden als die, welche sie zu bloßen um den Lehrer gescharten Gruppen von Lernenden macht. Diese Schulen waren Vereinigungen ebensosehr zu gemeinsamer Forschung und Arbeit als zum Hören und Lernen. Die Zahl der Mitglieder umfaßte die ganze Stufenreihe von dem zum erstenmal an die Wissenschaft herantretenden Jüngling bis zu dem selbständig forschenden Manne. Diese gereifteren mitforschenden Glieder der Schule hindert nichts, selbst Schüler zu bilden und doch zugleich dem Schulhaupt sich unterzuordnen. Herakleides aus Herakleia am Pontos war hervorragender Schüler Platons, wurde sogar von diesem während der (letzten) sizilischen Reise zum interimistischen Vorsteher der Schule bestellt, und doch heißt es[2], daß er zuerst dem Speusippos, später dem jüngeren Aristoteles sich angeschlossen: beides natürlich als Platoniker und zu Platons Lebzeiten. Auf das Beispiel des Aristoteles und des Eudoxos kann hier im voraus hingewiesen werden. Noch Krantor aus

[1] Testament Epikurs bei Laert. Diog. X 17 (in meinen „Epicurea" S. 165, 6. 14).

[2] Suidas v. Ἡρακλείδης, v. Wilamowitz Antig. S. 280 f., Anm. 12; vgl. unten S. 95.

Soloi und Kleitomachos, Stoiker wie Panaitios, viele Epikureer bestätigen durch ihre besonderen Verhältnisse die Allgemeinheit dieser scharfen Scheidung zwischen der Masse der bloßen Schüler und dem engeren Kreise von Forschungsgenossen, die erst beide zusammen mit dem Oberhaupte das Ganze der Schule konstituieren.

Wir stehen hier vor der Lösung des Rätsels, das uns beim Herantreten an die Akademie empfing. Das ganze Geheimnis der riesenhaften Leistungen, durch welche das vierte Jahrhundert vor Christo fast alle Wissenschaften begründete und ausbildete, liegt darin, daß der Kopf des Meisters nach einheitlichen Gesichtspunkten und nach großem, auf ein Ziel gerichtetem Plane die verschiedensten Gebiete des Wissens durchforschen, Material sammeln, Aufgaben bearbeiten ließ, und daß er für jede Arbeit die geeignete Kraft zu ermitteln und zu bestimmen wußte. Nur eine großartige Organisation der gemeinsamen Arbeit konnte so Großes schaffen, und die Möglichkeit für diese war gegeben in der Institution der mitforschenden Freunde, die willig sich der einheitlichen Leitung des Meisters unterordnen und selbst schon für ihre besonderen Aufgaben sich hilfreiche Jünger heranzuziehen vermögen.

Von den umfassenden geistigen Interessen, welche Platon erfüllten, sind seine hinterlassenen Schriften nicht geeignet, ein zutreffendes Bild zu geben. Was für ihn im Vordergrund steht, Ethik und Dialektik, erhält durch die Dialoge eine so volle, ja ausschließliche Beleuchtung, daß der Hintergrund in fast vollständiges Dunkel zurücktritt. Und doch wird jedem Leser des Timaios wenigstens eine Ahnung davon aufgehen, welche angestrengte und fortgesetzte gemeinsame Forschung vorangegangen sein mußte, ehe ein solches, die gesamte Natur von der Ordnung des Himmels bis zu dem Organismus der lebenden Wesen umspannendes Gemälde entworfen werden konnte. Wenn Platon die wissenschaftliche Erkennbarkeit der

dem Wechsel unterworfenen Welt leugnete, so hatte das für ihn nicht die Folge, daß er stolz von ihr den Blick abwendete. Auch das Vergängliche ist, wie blaß auch, doch immer ein Abbild des Ewigen. Aber, daß Zoologie und Botanik in der Akademie Gegenstand gemeinsamer Forschung, sogar des Unterrichtes für die Jüngeren waren, wer hätte das zu behaupten wagen können, wenn nicht ein Fragment des seit etwa 376 für die athenische Bühne tätigen Komikers Epikrates, das uns unter Leitung Platons die Schüler mit der Klassifizierung und Definition von Pflanzen beschäftigt zeigt, wie ein Blitzstrahl im Dunkel uns die Tätigkeit der Akademie beleuchtete?

Weit bedeutender war die Stellung, welche in der Akademie den mathematischen und astronomischen Studien zugewiesen war. Eine bekannte, treffende Anekdote meldet, daß Platon den Eintritt in seine Schule allen denen verwehrte, die ohne geometrische Bildung seien. Im „Staate" legte er der Mathematik als Bildungsmittel darum einen so hohen Wert bei, weil sie ihm die Vorschule zur Behandlung allgemeiner Begriffe, zur Dialektik ist. Aber in seinen Schriften, so gern er auch darin Zahlengebilde und geometrische Konstruktionen zu symbolischer Veranschaulichung benutzt, suchen wir doch vergebens nach Förderung mathematischer Erkenntnis. Ohne die eine Seite in des Neuplatonikers Proklos Kommentar zu Eukleides' Elementen, die uns unschätzbare Auszüge aus Eudemos' Geschichte der Geometrie aufbewahrt hat, würde der Glanz der Akademie nur in trübem Dämmerlicht sich zeigen.

Von Platons eigenen Leistungen für die Mathematik ist uns nur wenig bekannt; sie mögen sich auf die Förderung und Präzisierung allgemeiner Theoreme beschränkt haben. Wir wissen, daß er Entdecker z. B. des Satzes gewesen, daß zwei Quadratzahlen eine, zwei Kubikzahlen zwei mittlere Proportionalzahlen haben. Andere Überlieferungen über Spezialitäten scheinen mehr als fraglich. Es bedarf dessen auch nicht. Platon hat vielmehr für die Mathematik unendlich mehr

geleistet, als bei aller Konzentration eine Menschenkraft, und wäre es die seine gewesen, je hätte leisten können. In vollem Überblick der Wissenschaft und ihrer Probleme, selbst zu mathematischem Denken disponiert, gelangte er zuerst zu vollerer Einsicht in die seit dem vorigen Jahrhundert allgemeiner durchdringende Wahrheit, daß alle Erscheinungen der unorganischen Welt nur insofern sie durch mathematische Gesetze bestimmt sind, die Eigenschaft der Unveränderlichkeit an sich tragen, welche die Voraussetzung wissenschaftlicher Erkenntnis ist. So erhielten für ihn die mathematischen Gebilde, ihre Eigenschaften und Verhältnisse eine Tragweite, die man bis dahin nicht hatte ahnen können. Ja sie reichte über die Physik hinaus, bis in die letzten metaphysischen Fragen hinein, indem sein philosophischer Geist nicht bei dem einzelnen demonstrablen Gesetz sich beruhigte, sondern zu den für alle Gattungen mathematischer Größen gemeingültigen Begriffen und Verhältnissen, zuletzt zu einer Philosophie der Mathematik durchdrang, die sich mit der letzten Gestalt seiner Metaphysik deckte. So mußten Platon fast auf jedem Schritt neue mathematische Probleme entgegentreten. Aber nicht er selbst pflegte die Bearbeitung derselben in die Hand zu nehmen, sondern er verstand es, die geeignetsten Fachmänner zur Bearbeitung derselben anzuregen. Wir sehen die bedeutendsten Mathematiker seiner Zeit sich förmlich um ihn drängen. Sie beugten sich vor der königlichen Überlegenheit seines Geistes, der ihnen selbst ihre Wissenschaft werter machte und die höchste Förderung brachte. Seit Platon im Vollbesitz des mathematischen Wissens seiner Zeit von den Reisen heimgekehrt war, schließt sich um ihn in ununterbrochener Abfolge mehrerer Generationen, die sich im Bericht des Eudemos noch deutlich abheben, ein Kreis von Mathematikern, der das bleibende Verdienst hat, die Mathematik als Wissenschaft geschaffen und bereits zu einem hohen Grad der Ausbildung geführt zu haben.

Unmittelbar nach Platon nennt Eudemos drei mathema-

tische Zeitgenossen, Leodamas von Thasos, den Tarentinischen Pythagoreer Archytas und den aus Platons gleichnamigem Dialog wohlbekannten Athener Theaitetos. Ein Schülerverhältnis zu Platon ist für Archytas ausgeschlossen, für Theaitetos sehr fraglich; aber es kann nicht zweifelhaft sein und läßt sich für Archytas nachweisen, daß ihre mathematischen Forschungen unter dem Einfluß und den Anregungen Platons gestanden haben. Leodamas dagegen, obwohl wahrscheinlich älter als Platon selbst, hat die bahnbrechende Bedeutung, welche er für die Fortentwicklung der Mathematik gewann, indem er zuerst mathematische Probleme durch analytische Diskussion einer hypothetischen Lösung zu erledigen lehrte, anerkanntermaßen einem Wink Platons verdankt. Jünger als dieser war Neokleides, dessen Schüler Leon den ersten Versuch machte, die Ergebnisse der Geometrie in systematischer Ordnung zusammenzufassen. Wie er das erste Lehrbuch, „Elemente" (στοιχεῖα), schrieb, so hat er bereits allgemeine Merkmale für die Möglichkeit und Unmöglichkeit einer Aufgabe aufzustellen gewußt.

Die Hauptarbeiten dieser Männer müssen schon in die ersten 20 Jahre der Platonischen Lehrtätigkeit (387 bis etwa 366) fallen. Ungefähr gleichzeitig mit ihnen begann Philippos der Opuntier aus Medme, einer lokrischen Gründung an der Westküste der bruttischen Halbinsel, zu arbeiten, der Platon bis zum Ende seines Lebens treu zur Seite stand und für uns ein besonderes Interesse hat, als der einzige der namhafteren Akademiker, von dem uns noch eine Schrift vorliegt, die durch Platons Namen gedeckte Epinomis. Das Prophetenschleppgewand, das er dort trägt, ist geborgt; er ist Astronom und Mathematiker, nicht Philosoph, das verrät er bei jedem Schritt: gerade dadurch wird das Buch lehrreich und wichtig für uns, auch ganz abgesehen von der besonderen Beziehung seines Verfassers zu den Platonischen „Gesetzen".

Die Astronomie war um die Zeit, als die Ordnung und Bewegung der Himmelskörper für Platon eine Frage von

metaphysischer Bedeutung wurde, in Griechenland eine noch sehr junge Wissenschaft. Sie hatte begonnen mit den Himmelsbeobachtungen, welche kurz vor dem peloponnesischen Kriege Meton und Euktemon mit ihren Genossen, von denen wir den Phaeinos kennen, zu Athen, auf den Kykladen, in Makedonien und Thrakien angestellt hatten. Räumliche und zeitliche Ausdehnung der durch Beobachtung erreichbaren Tatsachen war das dringendste Bedürfnis. Auch Philippos wurde durch dasselbe geleitet; er stellte im Peloponnes, in Lokris und Phokis Beobachtungen an und verarbeitete die Ergebnisse in einem sogenannten Parapegma. Erst durch Platon, der für diese herrschende Richtung der Astronomie tiefe Verachtung hegte[1] und statt dessen auf die Erforschung der Bewegungsgesetze drang[2], wurde Philippos zu mathematischer Behandlung der Astronomie geführt und überhaupt der Mathematik gewonnen. Was er auf diesem Wege festgestellt, ist dadurch verdunkelt worden, daß es von der späteren exakten Astronomie bewährt gefunden und als Gemeingut behandelt wurde. Unter den großen Entdeckungen, zusammen mit denen eines Eukleides und Archimedes, nennt Plutarch des Philippos Beweis über die Gestalt des Mondes in seinen verschiedenen Phasen; womit die von ihm zuerst festgestellten oder doch erwiesenen Grundgesetze der Mond- und Sonnenfinsternisse sich aufs engste berühren. Auf das mathematisch bestimmte Größenverhältnis von Sonne, Mond und Erde weist er selbst mit Genugtuung hin.[3]

Zur Mathematik durch Platon hingeleitet, pflegte Philippos laut den bezeichnenden Worten des Eudemos seine Untersuchungen nach der Anleitung des Meisters anzustellen und sich solche Fragen zu stellen, von deren Beantwortung er Förderung der Platonischen Philosophie erwartete. Solcher

---

[1] Platon im Staat VII p. 529[ab]; das hat sich natürlich Philippos angeeignet, Epin. c. 11 p. 990[a].

[2] Platon im Staat VII p. 529[d]–530[c].

[3] Philippos' Epinomis p. 983[a].

Art scheinen seine Arbeiten über die Proportionen, über den Kreis und über die Polygonalzahlen gewesen zu sein. In die angewandte Mathematik und nahe an die Erkenntnistheorie reicht sein Versuch einer mathematischen Theorie des Sehens und der Spiegelung.[1]

Einen mächtigen Aufschwung nahmen alle diese Studien, als etwa um 366 Eudoxos von Knidos in den Kreis der Akademie trat. Dieser ausgezeichnete Mann hatte begonnen, die im Orient seit langem gesammelten Beobachtungen der hellenischen Wissenschaft nutzbar zu machen. Von einer Reise nach Ägypten hatte er eine genaue Kenntnis der Planeten und des Sonnenlaufes mitgebracht: sein Schaltkreis von vier Sonnenjahren, durch Julius Cäsar übernommen, ist die Grundlage noch unserer Zeitordnung. In den „Erscheinungen“ und dem „Spiegel“[2] war die erste Grundlage einer deskriptiven Astronomie oder Uranographie gegeben. Von seinen Reisen, die ihn auch nach Tarent in die geometrische Lehre des Archytas geführt hatten, zurückgekehrt, hatte er eine Schule der Mathematik und Astronomie zu Kyzikos an der Propontis begründet und bereits eine Schar namhafter und zur Selbständigkeit gereifter Schüler um sich gesammelt. Es war der schönste Triumph, den Platons Geistesgröße feiern konnte, daß vor ihr die erste damalige Schule der Astronomie die Fahne senkte und klingenden Spiels in die Akademie einzog. Mit Eudoxos beteiligten sich unter Platon an der Förderung der Mathematik[3] die Brüder Menaichmos und Deinostratos von Alopekonnesos, der Magnesier Theudios und der Kyzikener Athenaios. Eudoxos selbst war dabei hervorragend tätig;

[1] Die Kenntnis dieser mathematischen Schriften des Philippos verdanken wir Suidas, über dessen Artikel ich auf den Aufsatz von Prätorius in dem Tirocinium philologum sodalium r. seminarii Bonnensis (Berl. 1883) S. 1 ff. verweise.

[2] Die Titel dieser beiden sich beinahe deckenden, aber verschiedenen Schriften (s. Hipparchos in Petavius Uranologium S. 273[cd]) waren Φαινόμενα und Ἔνοπτρον.

[3] S. auch Boeckh, Die vierjährigen Sonnenkreise S. 152.

er erweiterte die Geometrie und Stereometrie; er und sein Schüler Menaichmos schufen mittels analytischen Verfahrens die Lehre von den Kegelschnitten oder regelmäßigen Kurven. Als Astronomen arbeiteten von Schülern des Eudoxos zu Athen der Kyzikener Helikon, zu Kyzikos der dort verbliebene Polemarchos. Es wird uns überliefert, daß bei einer sizilischen Reise Platons (es kann nur die letzte, Ende 362 oder in den ersten Monaten von 361 angetretene sein) in seinem Gefolge auch Eudoxos[1] und Helikon waren, und daß der letztere am Hofe des Dionysos II durch Vorhersagung der am 12. Mai 361 erfolgten Sonnenfinsternis[2] sich und seiner Schule Ehre machte.

Ein solcher Verein mathematischer Kräfte war Platon vor allem darum willkommen, weil er für die letzten Fragen seiner Philosophie von ihm die exakte Antwort erwartete. Sollten die Ideen Realität besitzen, so mußten sie sich vorab in den Bewegungen der Planeten, dieser „sichtbaren Götter" wirksam erweisen; diese Bewegung konnte dann nur die immerdar sich gleich bleibende des Kreises sein. Die fortschreitende Kenntnis des Himmels hatte aber so viele Tatsachen ergeben, die auf regelmäßige Störungen des Kreislaufes hinwiesen, daß die ganze Voraussetzung der kreisförmigen Bewegung und damit die auf sie gestützte Weltanschauung wankend werden mußte. Es war daher eine Lebensfrage für Platon geworden, ob sich mathematische Voraussetzungen finden ließen, unter denen gleichsehr das Postulat der Kreisbewegung festgehalten, wie die erfahrungsmäßigen Tatsachen erklärt[3] werden könnten.

---

[1] S. Boeckh a. a. O. S. 157. [2] S. Boeckh a. a. O. S. 152 f.

[3] Der höchst bezeichnende technische Ausdruck für das letztere ist cῴζειν τὰ φαινόμενα. Vgl. Plut. de facie in orbe lunae 6 p. 923a. [Ein untergeschobener Brief des Xenophon an Aischines, der hämische Stiche auf Platons Abfall von Sokrates enthält, richtet auch in nicht mißzuverstehender Weise seinen Spott auf die von Platon veranlaßte Verbindung astronomischer mit geometrischen Studien (Stob. ecl. eth. 1, 29 p. 11, 6 Wachsm., früher floril. 80, 12): πότε γὰρ . . . Σωκράτους ἀκήκοέ τις οὐρανίων πέρι λέγοντος ἢ γραμμὰς εἰς ἐπανόρθωσιν παραι-

Diese Aufgabe stellte er seinen Mathematikern, und Eudoxos löste sie in dem Werke „über die Geschwindigkeiten“ durch seine berühmte Konstruktion homozentrischer, ineinander greifender und dadurch die Bewegung verschiebender Sphären, deren er der Sonne, dem Mond und den Planeten mehrere gab.[1] Es war die erste mathematische Konstruktion einer Mechanik des Himmels, die anfänglich durch Erweiterung zu verbessern, schließlich zu verlassen und durch die Hipparchisch-Ptolemäische Theorie der Ekkentren und Epizyklen zu ersetzen, der Fortschritt der Beobachtung trieb.

Von dem Zusammenwirken (ϲυμφιλοϲοφεῖν) innerhalb der Akademie können wir nicht wohl ein anschaulicheres Bild gewinnen, als es dieser Fall vorführt. Die Interessen des Eudoxos aber und damit auch die Anregungen, die er gab, reichten weit über die durch seine Fachwissenschaften gesteckten Grenzen. Er beteiligte sich an den Fragen der Ideenlehre, und Platon erkennt (Staat VII p. 531[e]) die seltene Vereinigung mathematischer Wissenschaft mit dialektischer Tüchtigkeit in ihm rühmend an.[2] Auch eine Lehre von der Lust als dem absoluten Gut hat Eudoxos entwickelt, die sich in merkwürdiger Übereinstimmung mit den Grundzügen der Epikurischen Ethik befindet.[3] Sie ist sichtlich Anlaß und Gegenstand des Platonischen Philebos. Die Alten wollten

---

νοῦντοϲ μανθάνειν; Es lag nahe an ἐπανόρθωϲιν zu tasten, ich bin der Versuchung anheimgefallen. Aber man hat nur an Platon zu denken und alles ist klar. Die geometrischen Konstruktionen (γραμμαί) dienen zur Kontrollierung, Regulierung und Korrektur der astronomischen Konstruktion, und in diesem Sinne verlangt Platon den weiteren Ausbau der Geometrie, daß sie ein für die höheren Aufgaben der Astronomie brauchbares Werkzeug bleibe.]

[1] S. Simplikios zu Aristoteles de caelo p. 219[a] 37 ff., 221[a] 26 ff. der Holländischen Ausgabe ⟨p. 488, 38; 492, 30 Heiberg⟩. Zur Sache vgl. auch Theon Smyrn. S. 179, 14 ff. Hiller und E. Lübbert im Rhein. Mus. XII S. 118 f.

[2] Natürlich ohne den jedem Kundigen unzweifelhaften Namen zu nennen.

[3] Wir kennen sie aus Aristoteles' Nikomachischer Ethik, Buch K 2 S. 1272[b] 9 ff.

bemerken, daß Platon den bedeutendsten realistischen Vorgänger, Demokritos, absichtlich nicht kennen wolle[1]: das ist nicht richtig, er hat ihn wirklich lange nicht gekannt, erst in dem Philebos findet sich eine deutliche polemische Beziehung auf Demokritos (p. 28[d] vgl. 29[a]). Wenn man nun erwägt, daß in demselben Philebos (auch im Theaetet) Begriffe auftauchen, die uns sonst erst bei Epikur begegnen[2], so werden wir zu dem Schluß genötigt, daß die Lehre des Demokritos, an der Propontis und dem Hellespont rascher heimisch geworden, durch Eudoxos von Kyzikos her zuerst nach Athen getragen und in einzelnen Teilen auch vorgetragen wurde. Auch bei Epikur ist nicht zu vergessen, daß, bevor er sich in der Heimatstadt niederließ, er zu Lampsakos Schule gegründet und dort seine treuesten wärmsten Anhänger hatte. Und noch Straton bringt aus eben diesem Lampsakos eine der Atomistik zugeneigte Physik in das Lykeion mit. Es ist eine landschaftliche Tradition, die wir hier anzuerkennen haben.

Solche Rückwirkungen auf die Freunde und sogar auf das leitende Haupt, wie wir sie Eudoxos üben sahen, konnten nicht ausbleiben bei geistig bedeutenden Menschen, die in voller Reife standen und bereits Meister ihres Faches waren. In hohem Maße war das trotz seiner Jugend der Fall bei Aristoteles. Der Sohn eines Arztes in Stagira, Nikomachos, war er ein 17jähriger Jüngling 367 in den Kreis der Platoniker eingetreten. In seiner ausgeprägten Richtung auf das Reale spricht sich wohl ebenso die Art des Vaters wie die des Stammes aus. Diese Richtung war stärker in ihm als die Autorität Platons. Kein Verdikt des Meisters konnte ihn hin-

[1] Aristoxenos b. Laertios Diogenes IX 40, vgl. Papencordt, De atomicorum doctrina S. 21.

[2] Z. B. καθίcταcθαι und κατάcταcιc (von ἡδονὴ καταcτηματική) Philebos 42[d], γαργαλιcμὸc vgl. zu Epicurea S. 280, 8. Bei Philippos stammt Epin. S. 981[d] τῆc cτερεμνίαc φύcεωc ebendaher.

dern, was er als bestehend wahrnahm, kennen zu lernen und zu begreifen. Es gab überhaupt nichts, was er nicht seinem Denken zu unterwerfen gestrebt hätte, außer wozu ihm, sei es die Natur das Organ oder die Erziehung die Elemente versagt hatte, wie die Musik und die feinere Mathematik. So hat er die von Platon verworfene Kunst der Beredsamkeit systematisch behandelt und die erste und beste wissenschaftliche Rhetorik geliefert. Alles spricht für die Überlieferung, daß er noch unter Platon Vorträge über Rhetorik gehalten habe, und es entspricht ganz der Stimmung des Platonischen Kreises, wenn er das getan haben soll unter Anwendung eines Verses aus dem Philoktetes, wahrscheinlich des Euripides[1]:

„Ein Schimpf wär's, schwieg' ich und ließ Isokrates das Wort."

Überall nun, wo der Geist des Aristoteles einsetzt, sehen wir ihn vor allem um möglichst zuverlässige und genaue Feststellung und erschöpfende Sammlung des Tatsächlichen bemüht: dies ist die Grundlage, auf welcher er dann zur Theorie, der Abstraktion des Allgemeingültigen und Wesentlichen, zur Aufstellung von Gesetzen vordringt; auch dies nicht, ohne sorglich die Versuche der Vorgänger durchmustert und geprüft zu haben. So hat Aristoteles die Zoologie geschaffen. Auf dem Grund eines für jene Zeit wunderbaren Materials, aus dem noch die Forschung unseres Jahrhunderts sich Vergessenes aneignen konnte, baut er sein System des Tierreiches auf; zahlreiche anatomische Untersuchungen, deren Befunde in einem verlorenen Werk aufgezeichnet waren, und Beobachtungen an lebenden Tieren lieferten den Stoff zur Lehre von den Teilen der Tiere und zur Bearbeitung einzelner Kapitel der Physiologie. Diese Untersuchungen waren, wie wir gesehen, auch der Akademie nicht fremd. So früh sich aber auch Aristoteles daran beteiligt haben mag, zu einem Abschluß hat er sie gewiß nicht vor der Gründung

[1] Naucks Sammlung der Fragmente griechischer Tragiker, adesp. 8 S. 654 <2. Aufl. unter Euripides no. 796 S. 619>.

des Lykeion geführt. Wohl aber gilt das bis zu einem gewissen Grade von dem Forschungsgebiet, das er zuerst in die Akademie hereinbrachte, dem geschichtlichen. Platon selbst, so fein er auch z. B. Poesie empfand und beurteilte, stand den philologischen und historischen Studien kalt, ja abgeneigt gegenüber.[1] Aristoteles, mit einer Weite und Tiefe des historischen Sinns, wie sie seitdem bis auf Wilhelm von Humboldt nicht wieder hervortrat, strebte die ganze Breite menschlicher Existenz zu umfassen.

Alles, was im Bereich der Menschheit ist, hat seine Geschichte. Da Menschen seine Träger sind, so muß es den Veränderungen dieser unterliegen, es hat seinen Anfang, sein Wachstum und seine Vollendung. Es ist nicht bloß ionische Wißbegierde, die den Aristoteles treibt, überall die ersten Anfänger und Entdecker und die Vervollkommner wissen zu wollen. Er wird durch das bestimmte Gefühl geleitet, daß das eigentliche Wesen menschlicher Dinge und Verhältnisse sich nicht verstehen lasse, ohne sie selbst in ihrem historischen Flusse, in ihren Ursachen und Wirkungen beobachtet und die Ergebnisse verwandter Bedingungen verglichen zu haben.

In erster Linie stand natürlich dem Hellenen und Platoniker das umfassendste Problem, das Staatsleben. Nicht aus einem Begriff der Gerechtigkeit vermochte Aristoteles die Theorie des Staates abzuleiten, sondern ausschließlich aus der vergleichenden Betrachtung der geschichtlich gegebenen Verfassungen. In dem gewaltigen Werke seiner Politien[2] waren die Verfassungen von nicht weniger als 158 griechischen Staaten und Städten geschichtlich erörtert, und als Ergänzung traten dazu die „Barbarensatzungen" in vier Büchern mit der

[1] S. meine Schrift „Philologie und Geschichtswissenschaft" S. 27 ⟨oben S. 24⟩. Anders v. Wilamowitz, Antigonos S. 284 f.
[2] S. Jak. Bernays im Rhein. Museum VII S. 286 ff. Vgl. Roses Aristoteles pseudepigr. S. 393 ff. und über die Νόμιμα βαρβαρικά 537 f.

Kunde von nichtgriechischen Staaten. Eine Schöpfung aus nichts. Die Reisebeschreibungen und Geschichtswerke, welche Aristoteles dem Redner als Quellen politischer Belehrung empfiehlt[1], konnten nur einen geringen Teil des Stoffes liefern; es bedurfte ausgedehnter Ermittelungen an Ort und Stelle und für die ältere Zeit zahlreicher historischer Untersuchungen, welche ohne bequeme Benutzung eines reichen literarischen Materials undenkbar waren: wie ja auch Aristoteles die erste namhafte Privatbibliothek zusammengebracht hatte. So kam denn eine Sammlung zustande, die nicht nur staatswissenschaftlichen Betrachtungen jedweden Gesichtspunktes ein ebenso reiches als zuverlässiges geschichtliches Detail zu Gebote stellte, sondern auch auf lange hin für gelehrte Bedürfnisse aller Art, besonders der Exegese, eine selten versagende Fundgrube blieb.[2]

Wenn für die Dichtung seit dem Höhepunkt der athenischen Bühne ein gewisses Interesse sich allgemeiner regte, so galt dies doch mehr den Persönlichkeiten der Dichter als der inneren Geschichte der Dichtung. Aristoteles war der erste, der den Begriff der Geschichte auf die schöpferische Tätigkeit des Menschen überhaupt angewendet hat. Indem er das bei der Poesie tat, sagte er sich, daß eine genaue Bestimmung der Stadien, die eine Dichtungsform bis zu ihrer Vollendung durchläuft, zugleich für die Erkenntnis ihres Wesens wissenschaftliche Vorbedingung sei. Diese geschichtliche Aufgabe hat er mit einer überraschenden Gewissenhaftigkeit sich vorgezeichnet. Um den kausalen Pragmatismus festzustellen, bedurfte er chronologischer Fixierung der einzelnen Wendepunkte. Und hierfür ging Aristoteles zurück auf die öffentlichen Urkunden. Die Akten der musischen Wettkämpfe im athenischen Dionysostheater enthielten die urkundliche Geschichte der Tragödie, Komödie und des Dithyrambos. Er

---

[1] In der Rhetorik I 4 am Ende.

[2] So sind uns von den 158 noch 63 Politien bekannt geblieben.

zog sie aus und stellte in seinen „Didaskalien" eine sozusagen amtlich gewährleistete, nach Jahren geordnete Liste aller noch zu ermittelnden musischen Aufführungen an den großen Dionysien und den Lenäen auf, der Dichter, der aufgeführten Werke und der Darsteller: eine Leistung, welche der feste Grund aller späteren literarhistorischen Forschung über das Drama wurde und, wie uns Inschriftfunde der letzten Jahre gelehrt, sogar von seiten des athenischen Staates Nachahmung gefunden hat. Wenn Aristoteles in ähnlicher Weise eine Liste der Sieger an den Pythischen Spielen verfaßte, so fundierte er damit die Geschichte der Lyrik, vorzugsweise der Auletik. Aber wir wissen, daß die Liste sich keineswegs auf den musischen Teil der Spiele beschränkte, und bei der Tafel der Olympioniken, die Aristoteles gleichfalls nachweisbar verfaßt hat, fällt jede literarhistorische Rücksicht weg. Es kann nicht bezweifelt werden, daß das bei den historisch-antiquarischen Untersuchungen der Politien hervorgetretene Bedürfnis gesicherter chronologischer Reihen zu der Aufstellung der Olympischen und Pythischen Siegertafeln den Antrieb gegeben; es war nur ein Schritt zur Einführung der Sieger des Olympischen Stadion als gemeingültiger chronologischer Merkmale der griechischen Geschichte, wie er dann durch Timaios getan wurde. Dieser urkundliche Zug der Geschichtsforschung ist nicht minder ein Verdienst des Aristoteles; nach wenigen Generationen, mit den Werken eines Philochoros, Polemon, Krateros, ist er wieder fast spurlos verschwunden.

Daß Aristoteles die Quintessenz aller dieser Vorarbeiten in seinem Entwurf einer Politik und Poetik selbst gezogen hat, braucht kaum gesagt zu werden; daß er allein, auf eigene Kraft angewiesen, auch alle jene so ausgedehnten und anstrengenden Vorarbeiten durchführte, war nicht erforderlich und ist undenkbar. Man hat in neuerer Zeit die Echtheit dieser und ähnlicher Werke des Aristoteles geleugnet, aus untriftigem Grunde, insofern durch vorgefaßtes Urteil die Schriftstellerei des Stagiriten auf systematische Dar-

stellungen[1] der einzelnen philosophischen Disziplinen beschränkt wurde. Der Zweifel hat so viel Recht als Unrecht. Wir werden ebensosehr im Hinblick auf Aristoteles' Arbeitsweise und auf den unlöslichen Zusammenhang der Pragmatien mit ihrer stofflichen Unterlage jene Werke als echt aristotelisch nach Konzeption und Leitung festhalten, als wir in Rücksicht auf die Endlichkeit menschlicher Kraft und Zeit sie der Ausführung nach als Werke anderer anerkennen müssen. Es ist einleuchtend und nach unseren früheren Wahrnehmungen nicht auffallend, daß diese historischen Studien eine ganze Schar mitforschender Freunde vollauf beschäftigen mußten. Nicht bloß jüngere. Wenn von Herakleides berichtet wird, daß er später den Aristoteles gehört[2], so kann sich das, da Herakleides nach der Wahlniederlage 339 ausschied und in sein Vaterland zurückkehrte[3], nur auf die Zeit vor Platons Tod beziehen und wird verständlich durch das Aufsehen, das die Aristotelische Erweiterung des Forschungsgebietes machte: die literarhistorischen, ja philologischen Neigungen, die in Herakleides schlummerten, wurden hier geweckt und genährt. In der Tat fehlt es nicht an Beweisen, daß die historischen Studien, die Aristoteles innerhalb der zwanzig Jahre, die er als Mitglied der Platonischen Schule zu Athen verlebte (367—347), also von etwa 360 bis zu Platons Tod (347), betrieb und leitete, in der Akademie und über sie hinaus sofort Beachtung und Nachfolge fanden. Der unplatonische, aber vor 339 verfaßte Dialog Minos stützt sich auf ein historisches Resultat des Aristoteles, und einen Reflex seiner literarhistorischen Studien verrät der wahrscheinlich vom selben Platoniker herrührende Hipparchos. Das gleichzeitige Hervortreten eines stofflichen Interesses in der Schule des

---

[1] Die πραγματεῖαι.

[2] Sotion bei Laertios Diog. V 96; vgl. oben S. 81.

[3] Wir wissen das jetzt durch Büchelers Entzifferung der auf einer Herkulanischen Rolle erhaltenen Übersicht über die äußere Geschichte der Akademie, col. 7.

Isokrates, wie es Androtion, Asklepiades von Tragilos und am verwandesten Dioskurides betätigen, selbst die Konzeption einer Universalgeschichte bei Ephoros, würde ein unverständliches Phänomen bleiben ohne die exemplarische Wirkung des Aristoteles. Auch der Meister hat sich dieser Zauberkraft des jugendlichen Genius schwerlich erwehren können; der historische Sinn, der sein letztes Werk, die Gesetze, durchzieht und besonders in den Betrachtungen des dritten Buches sich geltend macht, wird als ein Zugeständnis an Aristoteles gefaßt werden dürfen.

Daß Aristoteles schon von Plato selbst sich losgesagt und getrennt habe, ist unverständiges Gerede solcher Erzähler, denen die weite Kluft, welche den fertigen Aristoteles von seinem Lehrer trennt, jedes persönliche Verhältnis zu verschlingen schien. Freilich hat Aristoteles zeitig seine eigenen Wege sicheren Schrittes verfolgt, aber er war durch und durch Platoniker, und was uns aus den an größeres Publikum gerichteten Schriften der ersten Lebenshälfte erhalten blieb, ist durchglüht von der Begeisterung der Akademie. Aber als er den großen Zögling Alexander seinen Taten überlassen hatte und an den Mittelpunkt griechischer Bildung zurückkehrte, gestattete ihm weder die Richtung noch das geistige Rangverhältnis des damaligen Schulhauptes Xenokrates, sich der Akademie unterzuordnen; er gründete nun eine eigene Schule, den Peripatos, und zog mitforschende jüngere Freunde heran, die zur Förderung seiner wissenschaftlichen Pläne geeignet waren.

Um das Bild von Aristoteles' geistiger Tätigkeit abzurunden, muß man die Arbeiten dieser Schüler hinzunehmen. Alle nachhaltig bedeutenden Leistungen derselben sind entweder nachweisbar von Aristoteles selbst geplant, vorbereitet und der Vollendung nahe gebracht gewesen, oder die Aufgabe war von ihm als notwendig erkannt und dem Schüler gleichsam als Aussteuer in seinen wissenschaftlichen Hausstand gestiftet, auch die Ausführung noch von ihm geleitet

und überwacht worden. Es steht fest durch bestimmte Äußerungen des Aristoteles, daß er neben der Zoologie auch die Botanik und Mineralogie[1] seiner Beobachtung und Forschung unterzogen hatte; ja auf die Botanik verweist er schon wie auf ein fertiges Buch[2]. Was also Theophrastos in den erhaltenen Werken über die Geschichte und die Ätiologie der Pflanzen, sowie in den verlorenen Büchern über Mineralogie geleistet, ist nur Ausführung des von dem Meister Begonnenen und lange Vorbereiteten.

Besonders wichtig wird dieser Gesichtspunkt für die Würdigung der historischen Arbeiten. In den zwölf Jahren seiner Schulvorstandschaft, den letzten seines Lebens, muß Aristoteles von der philosophischen Durcharbeitung seines Systems, wie sie ihm schon durch die Lehrvorträge abverlangt wurde, so gut wie ganz hingenommen und erfüllt gewesen sein. Was von den geschichtlichen Unternehmungen nicht schon in früherer Zeit eine abschließende Gestalt gewonnen hatte, fällt nun den Jüngern zu und erscheint unter deren Namen. In einem der originellsten und bedeutendsten Werke, das aus der Schule hervorgegangen, den 24 Büchern seiner „Gesetze", hat Theophrastos in sachlicher Ordnung alle Gebiete gesetzgeberischer Tätigkeit in der Weise behandelt, daß er für jede einzelne Frage die Gesetze und Rechtsbräuche sämtlicher griechischer Staaten vergleichend zusammenstellte, mit dem Materiale vornehmlich, das die Politien bereitgestellt hatten. Eine Andeutung des Aristoteles[3] belehrt uns, und das Zeugnis eines Epikureers bestätigt es, daß dieser große Gedanke von dem Meister empfangen, ja daß dieser selbst auch bereits, offenbar in der Entstehungszeit der Politien, noch unter Platon mit der Ausführung vorangegangen

[1] Über die Mineralogie (περὶ μετάλλων) s. Heitz, Verlorene Schriften des Arist. S. 68; V. Rose, Aristot. pseudep. p. 263.

[2] Diese Verweisungen hat gesammelt Bonitz im Index Aristot. p. 104^b 38.

[3] Aristoteles' Politik V 9 p. 1309^b 14 f.

war. Von der Hand desselben Schülers war ein durch die Fülle pikanten geschichtlichen Details anziehendes und ehemals viel gelesenes Werk über „die Politik der freien Hand“ (Πολιτικὰ τὰ πρὸς τοὺς καιρούς) geschrieben. Im Anschluß an die im fünften (VIII) Buch der Aristotelischen Politik enthaltenen Andeutungen waren hier die auf zufällige Zeitverhältnisse (καιροί) berechneten staatsmännischen Maßregeln und ihre Folgen behandelt, im Gegensatz zu der auf das Beste an sich abzweckenden Staatskunst – ein Gegenstand, dessen einschneidende Wichtigkeit wir jetzt wieder von Jahr zu Jahr einsehen lernen. Alles schien dafür zu sprechen, daß dies Werk echt theophrastisch sei, die Liebhaberei für das Pikante und die geringe Strenge gegenüber Erzählungen von mehr als zweifelhafter Glaubwürdigkeit: da hören wir durch Philodemos[1], daß man auch bei diesen vier Büchern Grund zu haben glaubte, eine Mitarbeiterschaft des Aristoteles anzunehmen. Das Verhältnis jenes Buches der Aristotelischen Politik und des Theophrasteischen Werkes war also das, daß die in dem letzteren verarbeiteten, natürlich auch vermehrten Materialien bereits von oder für Aristoteles gesammelt waren und die Unterlage zu den Betrachtungen des fünften Buches der Politik gegeben hatten.

Dikaiarchos aus Messana hat unter anderem die literarhistorischen Forschungen des Meisters aufgenommen und fortgeführt. Was seinen Namen in unseren Augen hoch stellt, ist, daß er zuerst die ruhenden Bedingungen des geschichtlichen Lebens in die Wissenschaft einführte. Der erste Entwurf einer Geographie[2], nicht katalogisch oder ethnographisch wie bisher, sondern wissenschaftlich und auf mathematischer Grundlage, war sein Werk, vorbereitet durch eine Reihe von

[1] Die wichtige Stelle des Philodemos, auf die auch schon betreffs der Νόμοι hingewiesen wurde, findet sich in der neuen Sammlung der Volumina Hercul. Bd. V, fol. 147. Vgl. Gomperz, Z. f. öst. Gymn. 1865, S. 816.

[2] Γῆς περίοδος, C. Müllers Fragmenta historicorum Graec. II 250 f.

Höhenmessungen im Peloponnes, in Nordgriechenland und den Inseln, die er, durch königliche Mittel unterstützt, ausgeführt hatte.[1] Noch bedeutender war sein „Leben von Hellas", die erste Konstruktion einer Geschichte der Menschheit und ihrer Kultur. Ausgehend von den Stufen der primitiven Kultur, von dem Beginn der Ackerbestellung und Seßhaftigkeit, periodisch fortschreitend bis zu dem Untergang der hellenischen Freiheit, entwarf er in knappem Ausdruck und mit markiger Fülle des Inhalts sauber ausgeführte Bilder des griechischen Kulturlebens, durch welche so das Ineinandergreifen aller Faktoren der geschichtlichen Existenz wie der allmähliche Wandel auch dessen, was dem oberflächlichen Blick bleibend und ruhend erscheint, der Sitte, anschaulich wurde. Dieselbe Feinfühligkeit für die Imponderabilien des Lebens wurde hier den wechselnden Physiognomien der Generationen gerecht, die wir in Theophrast die Formen und gleichsam den Hauch der ethischen Charaktere erfassen sehen.

Auch die wissenschaftliche Produktion fällt dem Aristoteles unter den Begriff des Werdens. Er selbst mag keine Disziplin, fast keine Frage behandeln, ohne Leistungen und Ansichten der Vorgänger prüfend zu überblicken; er fühlt sich in geschichtlichem Zusammenhang mit ihnen. Wie er am Schlusse der Topik es ausspricht, muß überall als das Bedeutendste und Ersprießlichste der Anfang gelten; wer von anderen Überkommenes fortbildet, hat, mit dem Entdecker verglichen, leichtes Spiel. So hat er selbst in früherer Zeit die Akten für die Geschichte der Rhetorik zusammengestellt.[2] Für die anderen Wissenschaften begnügte er selbst sich in den Lehrgebäuden mit kürzeren Skizzen (am ausführlichsten und schönsten im ersten Buch der Metaphysik) und überließ den Jüngern die Ausführung. Theophrast stellte in den achtzehn Büchern seiner „Lehren

[1] S. Plinius Natur. hist. II 162. Über die Methode dieser Höhenmessungen s. Ideler zu Aristoteles' Meteorologie, Bd. I S. 153.

[2] In der sogen. Συναγωγὴ τεχνῶν.

der Physiker“ die Geschichte aller Hauptfragen der Naturkunde zugleich in Referat und Kritik dar, ein Menon in gleicher Weise die Geschichte der Medizin. Es geschah das auf Grund sorgfältiger Detailarbeiten, wie sie uns in den Schriftenverzeichnissen begegnen[1] und in der etwas später in der peripatetischen Schule entstandenen Schrift über Xenophanes, Zenon und Gorgias noch vor Augen stehen. Der Geschichtschreiber der Theologie und der exakten Wissenschaften, der Arithmetik, Geometrie und Astronomie wurde Eudemos der Rhodier.

Selbst der Musik wußte Aristoteles einen technisch ausgerüsteten Bearbeiter zu sichern. Sichtlich auf seine Veranlassung und nach dem Vorbild, das des Meisters Studien für die Poesie gegeben, begründete Aristoxenos von Tarent die Geschichte und systematische Theorie der Musik und der verbundenen Künste; er ist für sie in fast noch ausschließlicherem Sinne abschließender Begründer geworden, als Aristoteles für die Poesie.

So ist die griechische Wissenschaft geschaffen worden, das Werk, wie wir nun sehen, von zwei Generationen, genau genommen von zwei Männern, Platon und Aristoteles, das Ergebnis einer wunderbaren Organisation der geistigen Arbeit, durch welche die verschiedenartigsten Kräfte auf ein Ziel vereinigt und ebenso der einzelne Forscher mit den leitenden Gedanken des Meisters wie die einzelne Aufgabe mit den letzten Zielen der Forschung in straffem Zusammenhang gehalten wurde. Wenn durch den Einblick in diese Organisation die Leistung uns menschlich näher gerückt ist, so bleibt doch ihre außerordentliche Größe völlig ungemindert. Und zu dieser Größe konnte die Tätigkeit eines vielköpfigen, dem Wechsel unterworfenen Vereins emporgehoben werden nur durch die Schwungkraft einer Begeisterung, die in Wahr-

[1] S. meine Analecta Theophrastea p. 25. Diels Doxographi p. 103.

heit das schönste Merkmal und das dauerndste Erbe der Akademie ist. Niemals ist die Hoheit und Menschenwürdigkeit des Strebens nach wissenschaftlicher Wahrheit so tief, so glühend empfunden worden. Es ist die wahre Religion für diesen Kreis. Nach der Wahrheit forschen, heißt Gott ähnlich werden, heißt die Fesseln des Irdischen brechen, das Unsterbliche in uns befreien und seinem Lebenselement zuführen. Platon wird nicht müde, diesen Gedanken durch alle Töne zu variieren. Wie ein apollinischer Heros stand er unter den bewundernden Zeitgenossen, und schon der Neffe Speusippos wußte von der athenischen Volkssage zu berichten, die den Philosophen einen wirklichen Sohn des Gottes sein ließ. Alle erfaßte er mit dieser Begeisterung, selbst den schwer beweglichen Philippos, keinen nachhaltiger als den jungen Aristoteles. Die Wissenschaft stellt an diese Männer die Frage auf Leben oder Tod, vor der alles, woran sonst hienieden Menschen ihr Herz hängen können, erblassen muß. Denn wenn, so führte Aristoteles aus[1], im Tode der Seele Vernichtung zuteil wird, so kann beruhigt und selig nur sterben, wer in wissenschaftlichem Leben das höchste Ziel des Menschen erreicht hat; wenn ihr ein Nachleben bestimmt ist, so wird die Seele um so leichter sich in die lichten Wohn-

---

[1] Aristoteles führte diese Gedanken in seinem Protreptikos aus, dem sie Cicero für seinen Hortensius entlehnte, s. Hort. fr. 90 und 40 der Baiterschen Sammlung; ganz übereinstimmend spricht er sich auch noch in der Nikomachischen Ethik aus, K 7 p. 1177ᵃ 12 ff. und 8 p. 1178ᵇ 3–32. – Bei Schülern des Aristoteles, wie Theophrastos, hat diese Begeisterung für die wissenschaftliche Forschung schon zu einem einseitigen und gründlich egoistischen Kultus des βίος θεωρητικός geführt. [Dafür ein überaus charakteristischer Beleg das neu von Heylbut gefundene Fragment in den Scholien eines cod. Vindob. gr. phil. 315 zu Ar. EN ɪv p. 1145ᵃ 10 f. 126 ed. Heylbut, Archiv f. Gesch. d. Philos. I 2 S. 195 f.: ὁ δέ γε Θεόφραστος παραπλησίως λέγει τὴν φρόνησιν ⟨ἔχειν⟩ πρὸς τὴν σοφίαν, ὡς ἔχουσιν οἱ ἐπιτροπεύοντες δοῦλοι τῶν δεσποτῶν πρὸς τοὺς δεσπότας. ἐκεῖνοί τε γὰρ πάντα πράσσουσιν ἃ δεῖ γίνεσθαι ἐν τῇ οἰκίᾳ, ἵνα οἱ δεσπόται σχολὴν ἄγωσι πρὸς τὰ ἐλευθέρια ἐπιτηδεύματα· ἥ τε φρόνησις τὰ πρακτέα τάττει, ἵν' ἡ σοφία σχολὴν ἄγῃ πρὸς τὴν θεωρίαν τῶν τιμιωτάτων.]

sitze der Götter emporschwingen, je mehr sie sich im Leben von den Schlacken des Irdischen befreit hatte. Und wenn dort die Seele unsterblich weilt, wird sie selbst von ihren Tugenden nicht Anlaß haben, Gebrauch zu machen; nur ihre wissenschaftliche Energie wird fortwirken können, und allein das Verständnis für das Wesen der Dinge wird ihr Leben dem der Götter gleichen machen.

Der großartige Einsatz von Begeisterung und geistiger Kraft hat unvergängliche Früchte getragen und ist der Menschheit unverloren. Platon hat eine heilige Flamme entzündet, an der wir noch heute uns wärmen. Wir vermögen nicht von Idealismus zu reden, ohne des Propheten der Ideenlehre zu gedenken.

ÜBER VERGLEICHENDE SITTEN- UND RECHTSGESCHICHTE

1893 (1902)

Vortrag, gehalten bei der XLII Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Wien 1893 (Verhandlungen usw. S. 22 ff.). Er war ohne die Nachweise in der Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung 1893 Nr. 148 und 158 abgedruckt gewesen und erschien auf Wunsch der Redaktion mit einigen Änderungen und Zusätzen in den Hessischen Blättern für Volkskunde, Band I Heft 3 (1902) S. 195—228. Danach ist dieser Abdruck besorgt.

Daß ein klassischer Philologe einen Gegenstand zur Sprache bringen möchte, der seinem Arbeitsgebiet scheinbar recht fern liegt, wird keinen Philologen befremden, der seine Wissenschaft kennt und den Glauben an sie nicht verloren hat. Gesetzt, es wäre wahr, was man sich einredet, daß die klassische Literatur von der modernen Kultur ausgenutzt, und weiter, daß sie darum auch für uns überflüssig geworden wäre, daß Homer, die Tragiker, Platon künftigen Geschlechtern nicht mehr als Erzieher nützen könnten, so wird doch dies niemand behaupten wollen, daß von der Wissenschaft und für die Wissenschaft das klassische Altertum erschöpft wäre. Von der Wissenschaft schon darum nicht, weil in unserem Menschenalter fast jedes Jahr neue Funde bringt, deren Verwertung den Wetteifer der gelehrten Arbeitskräfte herausfordert, und weil das Neue, das an uns herantritt, unser Urteil über das Alte fortwährend zu berichtigen nötigt. Noch weit weniger für die Wissenschaft. Das klassische Altertum ist beschlossen in zwei Völkern von einer so reichen, vielseitigen und mustergültigen Entwicklung, daß die Wiederentdeckung dieser Kultur den modernen Völkern am Ausgang des Mittelalters eine Erneuerung aller Künste und Wissenschaften, ja der gesamten Weltanschauung bedeutet hat. Die philologische Wissenschaft, die an der Aufgabe, diese geistigen Schätze zu heben und zu vermitteln, heranwuchs, war schon zu Anfang des XIX Jahrhunderts so kräftig in die Breite wie in die Tiefe ausgebildet, daß an ihr zum erstenmal der Inbegriff der modernen Geschichtswissenschaft in der ganzen Ausdehnung ihres Querdurchschnitts anschaulich

wurde; die Systeme der klassischen Philologie, wie F. A. Wolf und Aug. Boeckh sie entwarfen, haben die erste Umschreibung der Geschichtswissenschaft an dem besonderen Objekte des griechischen und römischen Altertums gegeben. Je reicher und tiefer aber eine Einzelwissenschaft ausgebildet ist, desto näher ist sie den zentralen Fragen gerückt; die tiefere Ergründung des einzelnen führt über die Schranken des Fachwerks hinaus zu allgemeinen Aufgaben. Von der anatomischen und physiologischen Untersuchung des Menschen, zu welcher die Medizin genötigt war, ist die vollständige Umgestaltung ausgegangen, welche in unserem Jahrhundert die Zoologie und in ihrem Gefolge die Botanik erfahren hat. Die klassische Philologie hat eine ähnliche Bedeutung für die Geschichtswissenschaft. Wie einst alle modernen Wissenschaften, eine nach der anderen, sich von dem Stamm der klassischen Philologie abgelöst haben, nachdem sie an den alten Vorbildern gereift und selbständig geworden waren, so hat die klassische Philologie die Grammatik, die Metrik, die Literatur- und Kunstgeschichte überhaupt geschaffen und nimmt, wenn auch natürlich von den jüngeren Schwestern angeregt und gefördert, nach wie vor wesentlichen Anteil an der allgemeinen Vertiefung dieser Disziplinen. Solcher Dienste wird und soll unsere Philologie der geschichtlichen Wissenschaft noch mehr als einen leisten. Aber ich habe nicht der Zukunft die Wege zu zeigen, sondern die Beziehung darzutun, welche die Philologie zu vergleichender Sitten- und Rechtsgeschichte hat.

Diese tritt sofort hervor, wenn wir nur auf den elementarsten Stoff der Philologie eingehen. Ihre oberste Voraussetzung und ihr eigenstes Kennzeichen ist die Beherrschung der Sprache. Die Form der sprachlichen Mittel ist Gegenstand einer bedeutenden geschichtlichen Wissenschaft, der Grammatik. Und der Stoff der Sprache, der Wortschatz? Notdürftig gesammelt und geordnet steht er im Lexikon. Wo ist statt des Alphabets das wissenschaftliche Prinzip, das gestattete, die chaotische Masse des Wortschatzes zu ordnen und zu

durchdringen? Das ist, was man mit einem unliebsamen, aber noch nicht ersetzten Wort Kulturgeschichte nennt. Der Wortschatz ist das große Buch, in dem die ganze geistige Geschichte des Volkes, wenn auch nicht von den frühesten, doch von sehr frühen, um Jahrtausende über die bezeugte Geschichte zurückliegenden Anfängen an bis zur Vollendung eingetragen ist. Wer dies Buch zu lesen verstünde, zu lesen als geschichtliches Denkmal, vor dem läge die ganze Entwicklung des Volkslebens von dem einfachen Familienverband bis zu den ausgebildetsten Formen staatlicher Verfassung, der Kultur von der Nomadenstufe der Viehzucht und der Erfindung des Feuers bis zu der Höhe eines verfeinerten Luxus, des Geistes von den ersten tastenden Versuchen an der Sinnenwelt bis zu dem höchsten Flug nach dem Unendlichen. Daß das teilweise möglich ist, kann seit den denkwürdigen Versuchen Adalbert Kuhns und Jakob Grimms, ältere geschichtliche Zustände durch Wortvergleichung zu erschließen, nicht bezweifelt werden. Den unschätzbaren Dienst, den die Sprachvergleichung leistet als Hebel, um untergegangene Schichten des Völkerlebens zutage zu fördern, kennt heute jeder. Daß aber die geschichtliche Belebung und Verwertung des Wortschatzes im weitesten Umfange möglich ist, dafür bürgt die Natur der Sprache selbst. Die Tatsache des Wortes und seiner Anwendungen legt sicheres Zeugnis auch da ab, wo bis auf den längst abgeschliffenen und umgewerteten Lautkomplex alle Spur der ursprünglichen Vorstellung, alle zugrunde liegenden Zustände und Einrichtungen verloren gegangen sind. Die Seele, die dem Wort bei seiner Schöpfung eingehaucht wurde, ist freilich ein leichtes, flüchtiges Wesen; aber wenn auch lose, haftet sie lange und treu an dem Laut, der für sie geschaffen war; und selbst vertrieben, kehrt sie zuweilen noch zurück zu ihrem Leib und küßt ihn in Seherworten des Dichters. Hier vermag feinsinnige Nachempfindung der Sprache nicht nur das Wort lebendiger zu erfassen, sondern auch verblaßte Bilder geschichtlichen Lebens aufzufrischen. Dazu aber

ist philologische Bildung und Beobachtung in vollem Maß erforderlich. Nur ein Lobeck konnte in der Redensart ἀνεῖλεν ὁ θεός die Tatsache durchfühlen, daß auch für das Delphische Heiligtum das ursprüngliche Mittel, den Willen des Gottes zu erkunden, das Aufheben von Losstäbchen war. Das ist ein Beispiel aus tausenden und abertausenden, welche der Sprachschatz birgt, die zu heben und zu verwerten nur Aufgabe des Philologen sein kann. An der vergleichenden Kulturgeschichte, von welcher vergleichende Sitten- und Rechtsgeschichte nur ein hervorragender Abschnitt ist, gebührt also der Philologie ein wesentlicher Anteil; sie findet hier ein ungemessenes, fast jungfräuliches Feld lohnender Arbeit: dreifach lohnender darum, weil die Ergebnisse zu vollerem Verständnis nicht nur des schriftstellerischen Gedankens, nicht nur der Geschichte des Volkes, sondern auch der allgemeinen Gesetze des Menschenwesens hinführen, wohin alle unsere geschichtliche Arbeit zielt.

Gleichwohl wäre es ein Irrtum, vergleichende Kulturgeschichte und die geschichtliche Verarbeitung des Wortschatzes einfach zusammenfallen zu lassen. Das mag angehen für die Gebiete der Begriffswelt, welche unveränderlich sind, wie die Gegenstände der Natur oder die Verwandtschaftsverhältnisse; hier bringen wir die Voraussetzungen in uns selbst hinzu. Aber was wir nicht schon wissen und kennen, das können wir durch bloße Worte nicht lernen. Ohne eine Anschauung des alten Brauches würden wir nie wissen, wie συντίθεσθαι *obligare contrahere* oder συνιέναι und *conicere* zu ihrer abgeleiteten Bedeutung kommen. Wir müssen also von der Sache, nicht vom Wort ausgehen und die geschichtlichen Erscheinungen um ihrer selbst willen verfolgen; und vorab ist das unerläßlich in der vergleichenden Sitten- und Rechtsgeschichte, deren Begriffe durchaus wandelbar sind. Aber eine Gehilfin von unschätzbarem Wert ist dabei die Analyse des Wortschatzes, indem sie uns gleiche Entwicklungen oder Einrichtungen, welche die sachliche Forschung uns zu fordern nötigt, sicher und unanfechtbar bestätigt. Die

Entwicklung von Hausgemeinschaft zur Dorfgemeinde liegt in der Geschichte der Worte οἶκος *vicus villa.* Von Mutterrecht bei einem indogermanischen Volke Europas wird nicht reden, wer die sprachlichen Akten der Verwandtschaftsbezeichnungen überblickt hat.

Der Gegenstand der Wissenschaft, für die ich Mitarbeiter werben möchte, ist die Entstehungsgeschichte der sittlichen Lebensordnungen, der Institutionen, durch welche das Leben des einzelnen, der Familie, der Gemeinde, des Stammes sich regelt, und somit auch der sittlichen Begriffe. Ich fasse Sitten- und Rechtsgeschichte als eine Einheit zusammen, weil das gewachsene Recht, von dem allein die Rede sein kann, der objektiv gestaltete Ausfluß der Sitte ist und beide ohne Schaden der Erkenntnis nicht isoliert werden können. Vergleichende Rechtsgeschichte ist nicht neu. Schon Klenze, der Freund K. Lachmanns, hat sie 1828 in seiner großen Abhandlung über das Familienrecht der Kognaten und Affinen geübt. Die Scheidewand, welche den Romanisten das griechische Recht fernhielt, hat ein Wiener Gelehrter, Franz Hofmann[1], im Jahre 1870 durchbrochen. Leist[2] hat dann versucht, ein gräco-italisches Recht zu konstruieren. Inzwischen ist man schon über Indien hinaus bis zu Birmanen und Negerstämmen vorgedrungen. Von dem rüstigen und vielseitigen Betrieb dieser Forschungen gibt eine von Franz Bernhöft, Georg Cohn, neuerdings auch von J. Kohler geleitete „Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft“ seit dem Jahr 1878 Zeugnis. Wir sind weit entfernt zu verkennen, daß es wünschenswert, ja nötig ist, an möglichst vielen und verschiedenen Orten der Erde den Stoff zu sammeln und zu bereiten; aber wir sind der Meinung, daß wir vor jedem Versuch, die allgemeinen menschlichen Grundzüge der rechtlichen Ordnungen zu zeichnen, dar-

---

[1] Beiträge zur Gesch. des griechischen u. römischen Rechts. Wien 1870.

[2] B. W. Leist, Gräco-italische Rechtsgeschichte. Jena 1884.

nach streben müssen, die ursprünglichen nationalen Grundlagen unserer eigenen Sittlichkeit zu erkennen. Das soll eine vergleichende Sitten- und Rechtsgeschichte der uns verwandten, zunächst der europäischen Völker leisten. Ein reicher Stoff liegt schon vor durch die von J. Grimm begründete Volkskunde oder, wie man wohl nachsprechen hört, Folklore, der längst auch in Italien, Frankreich, England und anderwärts rüstige Mitarbeiter erwachsen sind. Es gilt, diesen Stoff zu nutzen.

Vergleichend nennt sich diese Wissenschaft. Ob wohl die vielen, welche heute diesen Ausdruck im Munde führen, alle der Ziele und Mittel sich klar bewußt sind? Vergleichung kann man auf mancherlei Weise üben, und nicht bloß als ein Spiel des Witzes. Dem Forscher kann dadurch das Licht des Verständnisses aufgehen; noch häufiger wird er so vor dem Mißgriff behütet, die Einzelerscheinung unter falschen Gesichtspunkt zu rücken oder als eine Besonderheit zu nehmen. Sie ist dann ein Hilfsmittel des Forschers, aber noch nicht der Forschung an sich: sie bildet nicht ein Glied in der Kette der Beweisführung, das nicht auch fehlen könnte. Alle solche Vergleichung, wie sie z. B. Welcker gern und mit Vorteil übt, ist tatsächlich nur anregender Schmuck der Darstellung, und da sie nicht um ihrer selbst willen, sondern beiläufig geübt wird, können wir ihr das Prädikat des Dilettantischen nicht ganz versagen.

Vergleichende Forschung und Wissenschaft auf dem Gebiete der Geschichte (ähnlich auch in den Naturwissenschaften) verfolgt ein bestimmtes Ziel: aus Übereinstimmung und Abweichung verwandter Völker ältere, jenseit der bezeugten Geschichte liegende Stufen herzustellen und das Werden fertiger Erscheinungen zu erklären.

Die Geschichte kennt im allgemeinen nur das Mannes- und Greisenalter der Völker. Die Zeit des Wachstums und der Entwicklung liegt jenseit der bezeugten Geschichte, wie der Einzelmensch seines ersten Wachstums sich nicht bewußt

ist. Alles, was das Volk in sein geschichtliches Leben hineinbringt, Sprache, Glaube und Sitte, ist mit ihm gewachsen; und es ist fertig ausgestaltet, wenn das Volk zum Selbstbewußtsein gelangt und in das geschichtliche Leben eintritt. Der Inhalt dessen, was wir Geschichte zu nennen pflegen, ist also nicht das Wachstum, sondern der Verfall des Besitzes und der Ausstattung, wovon das geschichtliche Volk zehrt. Die Umbildung des angestammten Besitzes, wie sie neue und wechselnde Verhältnisse fordern, kann nur so vor sich gehen, daß Stück für Stück von dem Alten dahinfällt. Diese Einbuße und Umgestaltung des angestammten Erbes erfolgt bei dem einen Volk rascher, beim anderen langsamer, in dem Maß als sie vom großen Strom des geschichtlichen Lebens erfaßt und fortgerissen werden. Tritt das in einem früheren Zeitpunkt der nationalen Entwicklung ein, so kann es geschehen, daß das Volk, weil der überkommene geistige Besitz in ihm noch nicht hinlänglich erstarkt und zu unveräußerlichem Bestand des Volkstums geworden war, in einem anderen, geistig entwickelteren Volke förmlich aufgeht oder doch wesentliche Bestandteile der angestammten Sitte gegen fremde vertauscht. Beispiele stellt das Keltentum in Gallien, Spanien und Asien, die Ionier gegenüber der orientalischen Kultur, selbst die Römer, indem sie griechischer Religion und Literatur ihre Tore öffneten:

Graecia capta ferum victorem cepit et artis
Intulit agresti Latio. (Hor. ep. II 1, 156)

Wenn nun in solchen Fällen genauere Kunde erst nach Ablauf des Umbildungsprozesses aufgezeichnet wurde, so können uns von dem ursprünglichen Gut des Volkes nur vereinzelte Reste oder Spuren, zufällig noch nicht abgestoßene Rudimente zu Gebote stehen, die an sich unverständlich sein müssen.

Vielgliedrige Volksstämme, wie Griechen und Germanen, tragen in gewissem Sinne in sich selbst die Mittel zur Er-

gänzung solcher Lücken. Es wiederholt sich auf dem Gebiet der Sitte, was wir von der Sprache her kennen. Jedes Individuum, jeder Zweig des Volkes stellt in sich immer nur eine Brechung des ursprünglichen Gesamtgutes dar. In abgelegenen Gebirgstälern erhält sich in voller Geltung, was in Landschaften, wo das geschichtliche Leben rascher pulsiert, längst vergessen ist. Hier ist eine alte Ordnung Grundlage weiterer Gestaltung geworden, während sie anderwärts zur Seite geschoben wurde. Besäßen wir noch die Aristotelischen Politien, so würde es uns möglich sein, abgerundete Typen ionischer, dorischer, nordgriechischer Lebens- und Rechtsordnung aufzustellen und zu einem allgemein griechischen aufzusteigen. Jetzt stehen uns nur traurige versprengte Bruchstücke zur Verfügung.

Unser Wissen muß an einer doppelten Lückenhaftigkeit leiden; die eine liegt in der Natur der Sache selbst, die andere in der Unzulänglichkeit der Überlieferung. Suchen wir Wissen, suchen wir auch nur volles Verständnis des einzelnen, so können wir nicht anders, als uns vergleichender Forschung bedienen. Wir müssen das Trümmerhafte an die Überlieferung solcher verwandter Völker, bezw. Stämme halten, die länger auf sich gestellt und durch den Einfluß überlegener Kultur nicht gestört, das angestammte Erbe zu festerem Eigentum sich gleichsam angelebt hatten. Der Brauch ist, die Lebensordnung da, wo sie in vollerer und sicher erkennbarer Gestaltung vorliegt, aufzusuchen; nach Prüfung und Abscheidung dessen, was Ergebnis besonderer geschichtlicher und lokaler Bedingungen ist, kann diese Gestaltung gleichsam als Typus oder Grundform benutzt werden, wonach die bruchstückartige Überlieferung anderer Völker zu einem Ganzen wiederhergestellt und begriffen werden kann. Wir brauchen nicht darauf auszugehen, gräco-italische, europäische, indogermanische Typen aufzustellen, die als solche Phantasiegebilde sein würden, aber wir erhalten einen Rahmen, in dem die oft bis zur Unkenntlichkeit verkümmerten Reste unserer

Überlieferung ihre sichere Stelle und dadurch Zusammenhang und Verständnis erhalten.[1]

Häufig werden uns Gebräuche überliefert, welche eine überraschende Altertümlichkeit nur dadurch sich bewahrt haben, daß sie an Fällen von besonderer Feierlichkeit hafteten, und doch uns unverstandene Reliquien höheren Altertums so lange bleiben müssen, bis es gelingt, sie in den Zusammenhang zurück zu versetzen, aus dem sie ehemals auf den besonderen Fall übertragen worden waren. Hier, wie so gewöhnlich auf mythologischem Gebiete, muß man sich hüten, die Erklärung erzwingen zu wollen: sie pflegt sich dem Forscher, den das Rätsel beschäftigt hat, ungesucht einzustellen; eine verwandte Erscheinung, oft ganz verschiedener Art, an weit entlegenem Orte auftauchend, gibt das vermißte Etwas, das den verlorenen Zusammenhang herstellt.

Jeder kennt den altitalischen, von Varro aus Etrurien hergeleiteten Ritus der Stadtanlage.[2] Vor einen Pflug mit eherner Schar wurde ein Rinderpaar von weißer Farbe, die Kuh nach innen, der Stier nach außen, gespannt: so zog der Stadtgründer eine Furche um den für die neue Stadt bestimmten Raum; wo ein Tor angebracht werden sollte, hob er den Pflug, um keine Furche zu ziehen.[3] Er hatte den Pflug so zu halten, daß die Schollen nach innen fielen. Die Furche bezeichnete den künftigen Graben, die Schollen den Wall oder die Mauer der Stadt. Und durch diesen altheiligen Brauch begründet, galt nun die Stadtmauer als heilig und

[1] Das hierfür herangezogene Beispiel des attischen Gerichtsgottes Lykos und der alten Gerichtshegung (Verhandlungen der Wiener Phil.-Vers. S. 26—28) ist inzwischen von mir Götternamen S. 193 ff. weiter ausgeführt worden.

[2] Vgl. K. O. Müllers Etrusker III 3, 7 Bd. II[1] 142 f. Jordans Topogr. Roms I 1 S. 166 f. Nissens Pompej. Studien S. 466 ff. Die weiße Farbe des Rinderpaares bezeugt Ovidius fast. IV 826. Über die Heiligkeit von Mauer und Wall s. Lübberts Quaestt. pontific. p. 48, Jordan a. O. S. 170 Anm. 30, vgl. auch lex coloniae Genetivae c. 73 (Ephem. epigr. III 94).

[3] S. Plutarch qu. Rom. 27 p. 271 a.

unüberschreitbar: eine Anschauung, die der Legende von Remus' Tod eingeprägt ist und noch den Juristen der Kaiserzeit lebendig war[1], auch den Griechen einst geläufig gewesen sein muß, wie die Sage von dem Sohne des Oineus[2] beweist. Es ist eine symbolische und zweifellos gottesdienstliche Handlung, welche hier ausgeübt wurde. Aber welchen Sinn und Zweck hatte sie? Wir kennen symbolische Jochung eines Rinderpaares und Pflügung zur Heiligung der Ehe, zur Weihe der Fluren: aber es gibt meines Wissens keine Verwendung der Symbolik im Altertum, welche irgendwie auf unseren besonderen Fall Licht werfen könnte.

Im Jahre 1885 erhielt ich durch die gütige Aufmerksamkeit eines Freundes eine Zeitungsnachricht[3], welche die Auflösung des Rätsels brachte. Nach Angabe des Swjet hatten die Bewohner des Fleckens Kamenka, als eine Viehseuche ringsum im Bezirke verheerend auftrat, auf folgende Weise

---

[1] Mommsen, Römisches Strafrecht S. 562, 3.

[2] Apollod. bibl. I 8, 1 γήμας δὲ (Oineus) Ἀλθαίαν τὴν Θεστίου γεννᾷ Τοξέα, ὃν αὐτὸς ἔκτεινεν ὑπερπηδήσαντα τὴν τάφρον.

[3] Magdeburger Zeitung vom 18. Sept. 1885, Abendblatt Nr. 436 (mitgeteilt von Dr. P. J. Meier). Hier möchte ich noch auf eine Sage hinweisen, die ich der Kölnischen Zeitung vom 2. Nov. 1878 Nr. 305 (Blatt 2) entnehme. Die Bewohner von Dietrichswalde, dem durch die Muttergotteserscheinungen des Jahres 1877–1878 bekannt gewordenen Dorf im Regierungsbezirk Königsberg, Ostpreußen, waren ehemals sehr gottlos und sollten deswegen von den umliegenden Bergen verschüttet werden. Da die Berge dem Orte immer näher rückten, „ging das Volk in sich, unterließ die geschlechtlichen Sünden und flehte um die Barmherzigkeit Gottes und der heiligen Jungfrau. Bald darauf hatte in einer Nacht eine alte und fromme Frau einen wunderlichen Traum. Es erschien ihr die Mutter Gottes und teilte ihr mit, daß die Dietrichswalder erhört worden seien, jedoch sollten sie nicht aufhören zu beten. In kurzem würde ein Kälberpaar geboren werden, mit welchem man, sobald es herangewachsen sein würde, um das Dorf eine Furche ziehen solle, über welche Furche hinaus dann die Berge nicht mehr schreiten würden. Und so geschah es. Die Berge blieben wiederum stehen und sind bis zum heutigen Tage noch nicht weiter gerückt und stehen wie riesige Wächter über Dietrichswalde, damit sich in dem heute so sehr begnadeten Dorfe nichts Böses zutrage“.

versucht, die Seuche von ihrem Dorfe fernzuhalten. Sie wählten sieben jungfräuliche Mädchen, einen fleckenlosen Jüngling und zwei fromme alte Frauen aus. Um Mitternacht vom 15. auf 16. Juni jenes Jahres zogen sie feierlich um das Dorf, die alten Frauen voran mit den Heiligenbildern, dann die sieben Mädchen als Gespann vor einer Pflugschar, welche der Bursche zu lenken hatte. So wurde rings um das Dorf eine Furche gezogen, welche nach dem Volksglauben die Seuche nicht zu überschreiten vermag. — Das ist nur eine Anwendung eines allgemein bei den Russen verbreiteten, auch den Litauern und Slowenen bekannten Brauchs, um Pest, Viehseuche, Cholera und dergleichen zu bannen. Die Einzelheiten wechseln: bald sind es sieben, bald zwölf Jungfrauen, auch wohl zwölf Burschen und zwölf Mädchen, welche vor den Pflug gespannt werden und dann ihn gewöhnlich siebenmal durch die Furche zu ziehen haben.[1]

Bei aller Verschiedenheit, welche der Einschlag christlicher Vorstellungen mit sich brachte (wie die Siebenzahl), ist der Brauch in beiden Fällen wesentlich derselbe. Aber die russische Anwendung hat vor der italischen das voraus, daß sie den Zweck deutlich erkennen läßt, die Abwehr des Übels. Auch der italische Furchenzug hatte also keinen anderen Sinn, als von der künftigen Stadt das Übel, sei es in Gestalt von Pest und Verderben bringenden Dämonen, sei es von menschlichen Feinden, abzuhalten. Die gottesdienstliche Heiligkeit der

---

[1] Mannhardts Wald- und Feldkulte 1, 561 ff. Veckenstedt, Die Mythen, Sagen und Legenden der Zamaiten (Heidelberg 1883) 1, 249 Nr. 61, 2–3. Fr. S. Krauß, Volksglaube und religiöser Brauch der Südslawen (Münster 1890) S. 66 f. Von den alten Preußen berichtet Prätorius (Deliciae Prussicae im Auszug herausgegeben von Pierson Berl. 1871 S. 9) nach Bretkius: „Wenn sie sich im Felde gelagert, haben sie mit einem Spieß einen Platz umbgefahren und daselbst den Spieß eingesteckt, anzudeuten, daß der Ort von einem Herrn schon angenommen, daran sich ein ander nicht machen soll“; der eingesteckte Spieß bezeichnet die Besitzergreifung, aber der mit dem Spieß gezogene Kreis hat gleichzeitig den Zweck der Übelabwehr.

Handlung gab dem Symbol der Furche dieselbe Kraft der Wirkung, wie sie in altdeutschem Brauch der Seidenfaden besitzt, mit dem die Gerichtsstätte umspannt wurde[1], oder nach der Dichtung der Wormser Rosengarten Kriemhildens eingehegt war; nach älterem griechischem Brauch wurde das Allerheiligste der Tempel durch einen Wollfaden abgesperrt. Die praktischen Italiker haben freilich der Heiligkeit etwas nachgeholfen, indem sie aus Furchen tiefe Gräben machten und an Stelle der Schollen hohe und feste Mauern erbauten. Aber die Vorstellung der Heiligkeit und Unverletzbarkeit haftete auf italischem Boden weit über das Ende des Römerreiches hinaus an den Mauern der Stadt, während die nicht geheiligten Tore durch das fascinum, das Zeichen des Mutunus Tutunus, gefeit wurden, wie man noch heute am Albanstore zu Basel sehen kann. Noch bis ins XVI Jahrhundert setzen die Statuten italienischer Städte, wie von Verona oder Bergamo[2],

[1] J. Grimm, D. Rechtsalt. S. 182 f., vgl. 809 f. W. Grimm zum Rosengarten p. VIII. LXXVIII. Weinhold in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1891 S. 553 f. Heilige Räume werden durch Wollfäden eingehegt, die den βέβηλοι den Zutritt wehren: ἐν ᾧ ἂν τόπῳ περιστεμματώσωντι οἱ ἱεροί Mysterieninschr. von Andania Z. 34 f., vgl. Dionysios Hal. Arch. I 15 p. 24, 12 Jac. Pausanias VIII 10, 3 bezeugt von dem Tempel des Poseidon Hippios zu Mantinea: ἐσόδου δὲ ἐς αὐτὸν εἴργοντες ἀνθρώπους ἔρυμα μὲν πρὸ τῆς ἐσόδου προεβάλοντο οὐδέν, μίτον δὲ διατείνουσιν ἐρεοῦν, und erzählt die Geschichte von Aipytos, der über den Faden sprang, um in den Tempel zu dringen und dafür das Augenlicht verlor. Den altertümlichen Brauch der Hegung verstand man zu Pausanias' Zeit nicht mehr, ehemals konnte man ihn von Delphi kennen: wenn bei Euripides Ion 1309 f. auf Kreons Worte ἤν γ' ἐντὸς ἀδύτων τῶνδέ με σφάξαι θέλῃς Ion antwortet τίς ἡδονή σοι θεοῦ θανεῖν ἐν στέμμασιν, so kann er nur von dem durch die Wollfäden, die στέμματα, abgegrenzten Raum des Gottes reden.

[2] Stat. von Bergamo (Druck von 1491 fol.) coll. IX c. 169, von Verona (Druck von 1588) l. III c. 25. Herr Staatsarchivar Philippi erinnert mich an die Angabe von C. Stüve, Geschichte des Hochstifts Osnabrück II S. 169 zum J. 1555: „Dazu wurde die alte strenge Ordnung, nach der jeder, welcher die Stadtmauer überstieg, das Leben verwirkte, wieder in Kraft gesetzt und Bernd Maschman, der das gewagt, mußte barfuß das entblößte Schwert tragend um sein

schwere Buße auf jeden Versuch, über Mauer oder Graben hinwegzusetzen; ist das Bußgeld von 50 librae imperiales nicht binnen 20 Tagen entrichtet, so soll nach dem Stadtrecht von Bergamo dem Schuldigen ein Fuß abgehauen werden. Zweifellos ist die Anschauung, der die betrachteten Mittel der Übelabwehr entsprangen, ebenso alt als allgemein gewesen. Ein Volkswitz, mit dem in Schwaben die Bopfinger gehänselt werden[1], erhält nun seine Unterlage, wenn auch darin der Faden die Stelle der Furche vertritt. In einem strengen Winter zogen, so sagt man ihnen nach, die Bopfinger ein Seil um die Stadt: so weit durfte die Kälte und weiter nicht, sagten sie. Der Bürgermeister streckte den Finger über das Seil hinaus, zog ihn aber schnell wieder zurück und schrie: „O, då dusse isch kalt." Auch im deutschen Aberglauben hat sich die Vorstellung erhalten. Ein hessischer Waffensegen (s. Hess. Blätter f. Volksk. I 17 d) beginnt:

„Um mich Rudolf ist ein Graben,
Den haben gemacht heilige Knaben,
Die werden mir heute bewahren mein Fleisch und Blut" usw.

Wichtiger ist es, daß die alte Gerichtsstätte nicht nur durch Schranken von der profanen Welt abgegrenzt war, sondern ihre Unverletzbarkeit auch durch heilige Furchenziehung erhielt. Das ergibt sich aus einer gewöhnlich mißverstandenen und daher durch Konjekturen heimgesuchten Stelle der Aristophanischen Wespen 850, wo der alte Heliast, nachdem er sich durch eine Schweinehürde (830–46) die

---

Leben bitten", und an eine Bestimmung im Freiheitsbrief des Städtchens Melle von 1443: „Stege wer over de planken des vurgescrevenen unsses wickboldes tages off nachtes off de vestnisse unsses wickboldes delgede, van dorheit wegene, wonede he in der vurgescrevenen wickbolde, de sal breken eine marck" (Philippi, Verfassungsgeschichte der westfäl. Bischofsstädte S. 90).

[1] Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben I 440. Eine Spur im altskandinavischen Brauch des Zweikampfes gibt Weinhold a. a. O. (s. S. 116 Anm. 1) S. 552.

unerläßlichen Schranken besorgt hat, auch noch den Wunsch hat, den Ort des Gerichts (τὸ χωρίον) durch eine Furche zu heiligen:

ἐγὼ δ'ἀλοκίζειν ἐδεόμην τὸ χωρίον.

Mit einem Worte wenigstens möge darauf hingewiesen werden, daß die durch sakramentale Handlung der Stadtmauer verliehene Unverletzbarkeit wenigstens in der Sage durch andere Mittel der Übelabwehr verstärkt wird.[1] Der alte König Meles hatte den Löwen, den ihm ein Kebsweib geboren, auf dem angreifbaren Teil der Stadtmauer von Sardes umgetragen, um die Stadt unverletzbar zu machen. Zu Tanagra hatte Hermes einen Widder auf seinen Schultern um die Mauer getragen und dadurch eine Pest abgewendet. Tegea galt als uneinnehmbar, seitdem Athena dem Kepheus Haare der Medusa geschenkt hatte.

Man wird an diesen Beispielen bestätigt finden, was sich schon aus allgemeinen Erwägungen folgern ließ, daß Griechen und Römer uns weit weniger Hoffnung geben, ältere Zustände rein und deutlich bei ihnen zu erkennen, als die bei weitem später in die Geschichte eingetretenen nordeuropäischen Völker, Germanen, Litauer, Slawen. Abgesehen von dem einzigen Denkmal der Homerischen Gedichte, das doch auch mit Vorsicht zu gebrauchen ist, gehören die Überlieferungen der klassischen Völker Epochen hoch gesteigerter Entwicklung und Bildung an. Mit ihnen verglichen, sind die Nordeuropäer noch des Mittelalters Barbaren, weil sie auf einer Kulturstufe verharren, welche von Griechen und Römern längst überwunden ist, wo ihre selbstbezeugte Geschichte beginnt.

Das klassische Volk der Rechtsbildung sind freilich die Römer. Aber wir suchen nicht das kunstmäßig aufgebaute, logisch durchgearbeitete Recht, sondern dessen Grundlage und Voraussetzung, das volkstümliche, in der Volkssitte wur-

[1] Sardes: Herodot I 84. Tegea: Pausanias VIII 47, 5. Tanagra: ders. IX 22, 1.

zelnde. Dafür sind das klassische Volk die Germanen. Ich stehe nicht an, dem germanischen Recht für die vergleichende Sitten- und Rechtsgeschichte dieselbe maßgebende Bedeutung beizumessen, wie sie das Sanskrit für die vergleichende Sprachforschung besitzt.

Bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts lassen die Rechtsordnungen, in denen sich das bäuerliche Leben Deutschlands bewegt, die alte Grundlage erkennen. Ein schier unübersehbares Aktenmaterial in den Archiven, daneben gründliche zeitgenössische Darstellungen, wie z. B. Kopps Hessische Rechtsgeschichte, machen die letzte vergangene Phase dieses Rechtes fast zu einer gegenwärtigen. Das alte überkommene Recht, wie es sich in den einzelnen Dorfgemeinden und Gemeindeverbänden festgestellt hatte, liegt urkundlich vor in Tausenden von Weistümern, wie sie meist im XV und XVI Jahrhundert aufgezeichnet wurden. Hier fließt eine unerschöpfliche Quelle naturwüchsiger, oft überraschend altertümlicher Volksüberlieferung. Einen berühmten Romanisten habe ich einmal das Papier bedauern hören, das mit diesem Quark bedruckt werde: es sei genug, wenn ein Weistum gedruckt wäre, um sich zu überzeugen, daß von dieser Bauernweisheit nichts zu lernen sei. Der alte Reynitzsch hätte die würdevolle Antwort bereit gehabt: „Nur Unbelehrte verachten die Zeiten des alten Teutschlandes"; wir dürfen sagen, daß die ungeschichtliche Richtung, die in der sogenannten historischen Schule der Rechtswissenschaft herrschend geworden ist, sich nicht treffender schildern konnte. Als J. Grimm, um den hohen Wert dieser Quelle zu zeigen, die erste größere Sammlung veranstaltete, mußte er die Aufzeichnungen nehmen, wo und wie er sie fand. In der Sammlung der österreichischen Weistümer ist inzwischen ein Muster der Bearbeitung aufgestellt worden. Das Rheinland hat begonnen nachzufolgen, wo sich eine weit über Erwarten große Fülle von Stoff gefunden hat und der Veröffentlichung entgegensieht. Rechtsbücher und Urkunden des Mittelalters schlagen dann die

Brücke zu den Kapitularien und weiter zurück zu den bald nach der Völkerwanderung niedergeschriebenen Volksrechten. Und diese fast ununterbrochene Kette der Überlieferung, die von, man darf sagen, heute bis zum V Jahrhundert zurückreicht, vermögen wir zu ergänzen durch zahlreiche Züge hohen Altertums, wie sie die Rechtsquellen der Skandinavier, Friesen, Angelsachsen, Vläminge bewahren, und durch die Bilder, welche Tacitus und Cäsar entwerfen. Kein Wunder, daß unsere großen Germanisten von J. Grimm und Eichhorn bis auf Konr. Maurer und Brunner echte Historiker sind.

Man hat treffend bemerkt, daß die Geschichtswissenschaft sich dadurch zu ihrem Vorteil von den Naturwissenschaften unterscheide, daß sie in der Lage sei, ihre Tatsachen nicht nur festzustellen und in ursächlichen Zusammenhang zu bringen, nicht nur zu erklären, sondern auch zu verstehen. Aber das Verstehen hat auch seine Grenze; der Fortschritt des geschichtlichen Erkennens selbst lehrt es. Voll und wirklich verstehen können wir nur, was wir selbst empfunden und erlebt haben, kurz was in unserm Bewußtsein seine Analogie findet. Es leuchtet ein, von wie unschätzbarem Werte für die Sitten- und Rechtsgeschichte unsre heimischen Überlieferungen sein müssen, die wir meist zu voller Anschaulichkeit zu erheben vermögen, gelegentlich selbst beobachten konnten. Ein treuer Sohn seiner Heimat, wie J. Grimm es war, fühlt auch im Fremdartigen und Wunderlichen noch den Tropfen Bluts heraus, das in seinen Adern rinnt: er fühlt sich „angeheimelt". Hier ist lebendiges Mitempfinden, Nacherleben. Da öffnet sich das geistige Auge und vermag nun auch Trümmer zu einem Ganzen zusammenzuschauen.

Trotz der exemplarischen Bedeutung, welche der germanischen Überlieferung für Sitten- und Rechtsgeschichte zukommt, kann jedoch keines der verwandten Völker ganz zur Seite geschoben werden. Es gilt, volle Bilder der ursprünglichen Lebensordnungen zu gewinnen, mit welchen die europäischen Völker in den Wettbewerb der Geschichte ein-

getreten sind. Wir haben also die Vorbilder oder Typen da aufzusuchen, wo sie am besten erhalten und am deutlichsten erkennbar sind. Die Südslawen geben uns die klarste Vorstellung von der alten Hausgemeinschaft und von der Blutrache, die Russen von der Landgemeinschaft. Selbst bei Griechen und Italikern tritt mancher Zug mit überraschender Frische hervor; und das Wichtigste ist, daß wir hier, in Erinnerungen einer Zeit, wo der nationale heidnische Glaube noch volle Kraft besaß, meist in der Lage sind, den sakralen Hintergrund zu erkennen, ohne den ursprünglich keine Ordnung des sittlichen Lebens denkbar war.

Durch kurze Darstellung einer besonderen Gruppe von Erscheinungen werden diese allgemeinen Erörterungen anschaulicher werden. Ich wähle dazu ein Institution, welche darum vielleicht ein allgemeineres Interesse erwecken kann, weil sie schärfer als andere den Unterschied von sonst und jetzt empfinden und den sittlichen Wert von Sitte und Herkommen erkennen läßt: die Genossenschaften der noch unverheirateten jungen Leute, Junggesellenvereine, Bubenbruderschaften, oder, um den jüngsten Ausdruck zu gebrauchen, Burschenschaften. Mit überstürzter Hast hat die Gesetzgebung der sechziger Jahre durch Freizügigkeit und Gewerbefreiheit die Schranken niedergerissen, welche der ungehinderten Entfaltung fabrikmäßiger Gewerbtätigkeit im Wege standen. Durch diese Gesetze sind alle Bande heimatlicher Sitte, welche dem einzelnen bis dahin sittlichen Halt gaben, ein für allemal zerschnitten. Von Jahr zu Jahr treten die unheilvollen Folgen greifbarer vor Augen. Es hilft nichts zu klagen. Die vollständige Umbildung der Gesellschaft, die sich vollzieht, muß sich selbst ihre Ordnungen schaffen und wird es. Behaglich kann eine Zeit gärenden Werdens nie sein.

Ehedem hat die heranwachsende männliche Jugend in festgeschlossenen, straff gebundenen Vereinen sich selbst zu Ordnung und Sittlichkeit erzogen. Wir begegnen dieser Einrichtung, soweit wir nachkommen können, überall bei den

europäischen Völkern: nur über die slawischen Stämme ist mir nichts bekannt geworden. Aber nirgends zeigt sich die Einrichtung schärfer ausgeprägt und von zäherer Dauer als im deutschen Land, wo sie bis auf unsere Tage in Dorfgemeinden sich erhalten hat, um nun den veränderten Verhältnissen rasch zu weichen. Der alte Stamm ist gefällt, aber die Wurzeln sind so tief eingewachsen in das deutsche Wesen, daß ihre Lebenskraft sich in üppigem, zuweilen krankhaftem Triebe neuer Reiser äußert. Auch unsre studentischen Verbindungen, Burschenschaften, Landsmannschaften sind der gleichen Wurzel entsprungen; ohne die Unterlage alter und lebendiger Volkssitte wären diese eigentümlichen Gebilde des deutschen Hochschullebens undenkbar. Wir dürfen hoffen, bei uns selbst die Voraussetzungen zu finden, um verwandte Erscheinungen fernerer Zeit zu verstehen. [Die zu erörternden Erscheinungen haben inzwischen durch das Werk von Heinrich Schurtz in Bremen „Altersklassen und Männerbünde: eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft" (Berlin 1902) eine erhöhte Bedeutung gewonnen. In umfassender Beherrschung der Reiseberichte usw. wird hier die Verbreitung und Gestaltung der Altersgenossenschaften bei den kulturlosen Völkern der Erde und ihre Bedeutung für die Entwicklung der Sippe nachgewiesen. Es ist mir eine Freude, die Leser auf das bahnbrechende Werk aufmerksam zu machen. Die Erscheinungen, die wir zu betrachten haben, stellen sich nun als Reste oder Neubelebungen uralter Sitte dar; ihre Darstellung darf auch heute so gegeben werden, wie im Jahre 1893, da die Gestaltung der Jugendverbände bei Griechen, Römern und Deutschen von wesentlich verschiedenen Verhältnissen und Bedürfnissen bedingt war, als sie es bei kulturlosen Völkern ist.][1]

In vielen griechischen Städten finden wir die jungen Leute, die ἔφηβοι und νέοι, zu geschlossenem Verbande vereinigt. Aber soweit die meist inschriftlichen Tatsachen Nähe-

[1] ⟨Die Sätze der Klammer [ ] waren bereits vom Verf. in den Hess. Bl. f. Volksk. in solcher Klammer zugesetzt⟩.

res erkennen lassen, zeigen diese Verbände die Organisation einer jüngeren Zeit. Am bekanntesten ist uns das Institut der athenischen Ephebie.[1] Wie wir es kennen, durch Aristoteles (Staat der Athener Kap. 42) und namentlich die Inschriften, ist es nicht aus dem Volk selbst hervorgewachsen, sondern eine rein staatliche Einrichtung, eine militärische und politische Vorschule der künftigen Bürger. Mit vollendetem 18. Lebensjahre wird der junge Mann in die Bürgerrolle seines Demos eingetragen und erhält den Kriegsmantel, die Chlamys. Zwei Jahre lang hat er dann im Korps der Epheben einen fest geregelten, wesentlich militärischen Dienst durchzumachen (ἐπὶ διετὲς ἡβῆσαι). Obwohl demnach diese Kameradschaft der militärischen Obrigkeit untersteht, hat sie doch (abgesehen von den Turnlehrern und Instruktoren) ihre besonderen, vom Staat bestellten Beamten, die über die Epheben je einer Phyle gesetzten zehn, beziehungsweise zwölf Zuchtmeister (σωφρονισταί), und als obersten Leiter des Ganzen den Kosmeten, dessen Name ohne weiteres an die gute Ordnung (εὐκοσμία) gemahnt, welche er unter der Jugend aufrecht erhalten soll. Eine wesentliche Umbildung erfuhr das Institut dadurch, daß es, wahrscheinlich durch Demetrios den Phalereer, in unmittelbare Verbindung mit der höheren Jugendbildung gesetzt wurde. Es wurde so zu einer Universitätskorporation, und die Folge war u. a., daß auch Fremde, welche auf der hohen Schule Griechenlands Bildung suchten, aus dem Norden und namentlich aus dem Osten, Aufnahme fanden. So konnte sich zwar mehr und

[1] A. Dumont, Essai sur l'ephébie Attique, Par. 1875–6, II voll.; vorher Boeckh, Kl. Schr. IV 137 ff., W. Dittenberger, De ephebis Atticis, Göttinger Diss. 1863. Zwei wichtige Urkunden sind hinzugekommen, eine noch aus dem Archontat des Ktesikles (334–3 v. Chr.) Bull. de corr. hell. XIII 253 ff., und ein Ehrendekret für den Kosmeten, die 12 σωφρονισταί und den διδάσκαλος der Epheben aus dem J. 306, Athen. Mitteil. IV 327. Die inschriftlichen Zeugnisse für andere griechische Staaten findet man in M. Collignons Thèse: Quid de collegiis epheborum apud Graecos excepta Attica ex titulis epigraphicis commentari (so) liceat. Paris 1877.

mehr ein genossenschaftlicher Charakter herausbilden, aber die Anstalt blieb, wie sie es gewesen, staatlich und unter staatlicher, nicht frei gewählter Behörde. Nach allem dem müßte die attische Ephebie den Jugendgenossenschaften ganz ferne gehalten werden, wenn nicht die Rolle, die ihr im Gottesdienst vorbehalten war, auf eine ältere Grundlage zurückwiese. Die Epheben treten darin als geschlossene Körperschaft auf, nicht nur bei den Prozessionen, und indem sie im eigenen Namen sich an Opfern des Staats beteiligen; es fallen ihnen auch besondere Obliegenheiten zu, wie Abholung und Geleit des Dionysosbildes und der eleusinischen Heiligtümer, die Begehung von Erinnerungsfesten an die Großtaten der Vorfahren; vor allem waren sie die Träger zahlreicher Festspiele, wie der Fackelläufe, der Schiffskämpfe usw., anderwärts der Waffentänze u. a.

Auch nach den Ephebenjahren schlossen sich die jungen Leute zu Genossenschaften zusammen, welche sich der regelmäßigen Betreibung gymnastischer Übungen hingaben, σύνοδοι τῶν νέων.[1] Selbst vorgerücktere Altersstufen (πρεσβύτεροι, γέροντες) betätigen die Freude an Vereinsleben und Leibesübung durch ähnliche Verbände. Alle derartigen Vereinigungen der „jungen Leute“ und der Älteren müssen zunächst aus freiem Entschluß ihrer Mitglieder zustande gekommen sein. Aber es läßt sich nicht verkennen, daß sie vielfach von seiten der Stadtbehörde nicht nur sich wohlwollender Fürsorge zu erfreuen hatten, sondern auch geradezu unter Aufsicht genommen wurden. Unter der Regierung des Antoninus Pius suchen die Kyzikener[2] für das bei ihnen bestehende '*corpus*

[1] M. Collignon, 'Les collèges de νέοι' in den Annales de la Faculté de Bordeaux t. II p. 135 ff. O. Liermann in den Dissert. philol. Halenses 1889 t. X p. 1 ff. E. Ziebarth, Das griechische Vereinswesen (Preisschr. der f. Jablonowskischen Gesellschaft Nr. XXXIV, Leipz. 1896) S. 110 ff.

[2] Ephemeris epigr. III 156 ff. (Mordtmann in den Athen. Mitteil. VI 122), vgl. Hermes VII S. 37 Anm. 11 und S. 43 f. Über die den attischen nachgebildeten Einrichtungen auf Delos s. Fougères Bull. de corr. hell. XV 268 ff.

quod appellatur νέων' die Bestätigung des römischen Senats nach. Durch Andeutungen von Schriftstellern werden wir berechtigt, auch hier Beziehungen zum Gottesdienst vorauszusetzen.[1]

In den Ländern lateinischer Zunge sehen wir gleichfalls allenthalben (bis auf Afrika und Britannien) die *iuvenes* zu festen Verbänden zusammengeschlossen. Die Inschriften sprechen häufig schlechthin von *iuvenes*, aber genossenschaftlichen Verband bezeugt die an den verschiedensten Orten auftretende Bezeichnung *collegium iuvenum*, zu Turin *sodalicium*, zu Reate *corpus*, zu Beneventum *studium iuvenum*.[2] Ein engerer Zusammenhang dieser Vereine mit der römischen Heeresverfassung ist völlig ausgeschlossen. Dafür scheinen sie dem städtischen Gemeinwesen von Amts wegen eingegliedert. An ihrer Spitze pflegt ein *magister iuvenum* (beziehungsweise zwei, s. Anm. 2 S. 126) zu stehen, dessen Amt jährig ist.[3]

[1] Beteiligung der νέοι an der Geburtstagsfeier des Apollon und der Artemis zu Ephesos: Strabo XIV p. 640, am Plutonfest zu Acharaka bei Nysa: ders. p. 650. Unter dem Kultuspersonal des Apollon erscheinen zu Kolophon ἠίθεοι (Publikationen der evang. Schule in Smyrna 1878–80 p. 220), bei den Ikoniern κοῦροι in der Zahl von mindestens zehn (ebendas. p. 130): die daraus sich ergebenden Folgerungen können nur in anderem Zusammenhang begründet werden.

[2] *Collegium iuvenum* zu Setia CIL X n. 6465, zu Brescia ebd. V 4416. 4355, in Germanien bei Brambach n. 1138 und 1410, in Noricum CIL V 5678; *collegius iuvenum* Anagnia CIL X 5928, *collign(ium) iuvenum Nemesiorum* in den Seealpen XII 22, *collegium iuvent(utis)* zu Brigetio in Pannonien III 4272, vgl. 4045 und Brambach 1551; daher *iuvenes collegiati* zu Casulum bei Orelli n. 3948. *Sodalicium iuvenum* Turin CIL V 6951, *corpus iuv.* Reate IX 4696, *studium iuvenum* Benevent (wo der Ausdruck auch sonst von Kollegien gebraucht wird) IX 1681. Einmal begegnet der bezeichnende Ausdruck *thiasus iuventutis* in Dalmatien III 1828. Die Mitglieder bezeichnen sich als *sodales lusus iuvenalis* zu Tusculum XIV 2640, vgl. 2036 u. ö.

[3] *Magister iuvenum* in Lucus Feroniae CIL XI 3938, Nursia IX 4543. 4549, Reate IX 4691. 4696. 4753. 4754; *mag. iuvent(utis)* zu Amiternum IX 4457. 4520; Trebula Mutuesca IX 4885. 4889. 4483. 4488, auf Capri X p. 681; *mag. iuni[orum?]* zu Carsioli X n. 4069; Aquileia V 8211. Die wiederholte Bekleidung des Amts wird bei

Mit seltenen Ausnahmen werden dazu hochgestellte Beamte der Munizipien, *IV viri* oder *VIII viri* oder höhere Offiziere, gewählt.[1] Und das Gleiche gilt von dem anderwärts begegnenden, wohl die gleiche Tätigkeit ausübenden *praefectus* und *curator iuvenum (sodalium)*.[2] Diese beiden Ausdrücke legen es nahe anzunehmen, daß die Gemeinde selbst, d. h. der *ordo*, diese Beamten erwählte zur Beaufsichtigung und Leitung der Genossenschaft. Gegenüber diesen amtlich gesetzten Vorstehern zeigt die Jugendschaft durchweg das Bedürfnis, durch selbstgewählte „kooptierte" *patroni*[3], etwa „Ehrenmitglieder", Fühlung mit den oberen Schichten der Gesellschaft zu suchen und der Körperschaft Glanz und Ansehen zu sichern. Diese Ehrenerweisung verfolgte wohl meistens auch reelle Zwecke. Nicht nur die Griechen der späteren Zeit verstanden sich darauf, die Wurst nach der

---

einem *mag. iuv.* hervorgehoben in Lucus Feroniae CIL XI 3938 und Trebula Mutuesca IX 4889.

[1] Mit einziger Ausnahme der einzelnen Steine von Amiternum (IX 4457) und Capri, auf denen dem Namen als einzige Würde *mag. iuv.* folgt, ist es immer ein hochgestellter Beamter, der dazu ersehen ist: *IV vir i(uri) d(icundo)* zu Reate CIL IX 4753f. und Nepet XI 3215, *VIII vir aed. pot.* zu Nursia IX 4543. 4549 und Carsioli X 4069, *VIII vir* in Trebula Mut. IX 4483. 4489, Amiternum IX 4520; oder ein Offizier: ein *tribunus militum* zu Trebula Mut. IX 4888, *trib. sem(enstris) leg.* ebd. 4885; *VI vir Aug(ustalis)* zu Reate IX 4691. 4696.

[2] Ein *praefectus iuvenum* zu Neapel CIL X 1493 und Sutrium XI 3256. *praef. iuventutis* zu Lanuvium XIV 2121, auch diese hochgestellte Leute; *curator iuvenum* zu Falerii XI 3123, *curator sodalium* zu Tusculum XIV 2636: und bei dieser Benennung haben wir einen sicheren Beleg für doppelte Besetzung des Postens; eine Inschrift aus Hispania Baetica CIL II 2008 nennt *L. Calpurnius Gallio et C. Marius Clemens Nescanienses curatores iuvenum Laurensium.* Als Agonothete wird der Vorsteher bezeichnet durch den später (S. 128 Anm. 4) zu belegenden Ausdruck *curator lusus iuvenum* bezw. *iuvenalis.*

[3] *Patroni* der Jugendschaft bezeugt für Lanuvium CIL XIV 4178*b* p. 487, Ostia XIV 409, Lucus Feroniae XI 3938, Pisaurum Or. 4069, Anagnia CIL X 5928, Capua X 3909, Fabrateria vetus X 5657, Neapel X 3909, Beneventum IX 1681 (hier: *patronum cooptandum* und *et ideo cooptamus Rutilium Viatorem patronum cum iis qui infra scripti sunt*), Nursia 4546, Novara V 6515, Turin V 6951.

Speckseite zu werfen. Es fallen so der Genossenschaft testamentarische Legate zu, und bei freigebigen Spenden erhalten sie ihren Anteil.[1] Besonders lohnte es sich, dem reichen Patron eine Ehrenstatue zuzuerkennen. Er ist dann mit der Ehre zufrieden und übernimmt selbst die Kosten der Herstellung[2]; oder er läßt sich zwar das Denkmal gefallen, aber lohnt es durch freigebige Schenkung oder eine Stiftung, welche die Festfeier der Brüderschaft erleichtern soll.[3] Freilich ist es auch vorgekommen, daß die verehrungsvollen Geber mit langer Nase abziehen mußten. Der *collegius iuvenum* in Anagnia setzte *P. Vegellio Primo patrono dignissimo* eine Statue[4]; die Inschrift schließt mit den Worten *ob quam honoris huius oblationem die natalis sui eidem collegio V kal. oct.*: mehr hat nie auf dem Stein gestanden, der Geehrte hatte also den dankbaren Stiftern keine Gelegenheit gegeben, den erwarteten Akt seiner Freigebigkeit vom Steinmetzen hinzufügen zu lassen.[5]

---

[1] So zu Aquila *Sex(tus) Aiadius Agatheme(rus) iuventuti test(amento) reliquit a(gri) pl(us) m(inus) iug(era) c(entum)* CIL IX 3578. Anteil an freigebigen Verteilungen: Reate IX 4691, Casulum Orelli 3948, Alsium CIL XI 3723, Ficulea XIV 4014.

[2] Zu Trebula Mut. der Offizier Q. Livius Velenius *qui oblata sibi statua ab eis honore contentus impensam remisit* CIL IX 4885, zu Capua der Quinquennale Ti. Claudius Rufinus X 3909.

[3] Zu Ameria T. Petronius Proculus IV vir i. d. *ob statue dedicationem dedit iuvenibus s. II S XXX n. adiecto pane et vino epulantibus* Orelli 3949 = 4100; zu Setia schenkt C. Oppius dem *coll. iuv.* zum Dank für die Statue ein Kapital, *quam summam ita donata habebit, (ut) per annis sing. die natali ipsius ex usuris summa[e] s(upra) s(criptae) sportulas presentib(us) dividant* CIL X 6465. Schenkung und Stiftung vereinigt Septimus Herennianus zu Fabrateria vetus X 5657.

[4] CIL X 5928 (Orelli 4101), vgl. dort Mommsen p. 588.

[5] Der Kooptation solcher *patroni* nahe verwandt ist es wohl, wenn wir einigemal Frauen als Mitglieder, geradezu als *sodales* der Jugendschaft genannt finden, in Tusculum CIL XIV 2631 und 2635, Reate IX 4696. Ein von Kaiser Commodus begünstigter Pantomime Agilius Septentrio ist zu Lanuvium *allectus inter iuvenes* CIL XIV 2113.

Steine mit Mitgliederlisten solcher *collegia* sind bis jetzt nicht gefunden worden; es fehlt uns daher eine Vorstellung von der inneren Gliederung und Ordnung derselben. Einmal (zu Benevent) sehen wir einen Unterschied zwischen den älteren *(maiores)* und jüngeren Mitgliedern[1], etwa Burschen und Füchsen, gemacht. Selbstgewählten Beamten, einem *praetor, aedilis, quaestor iuvenum,* begegnen wir nur in Latium und Etrurien, besonderen Priestern *(sacerdotes)* häufiger in Oberitalien *(Gallia transpadana)*.[2] In Rom selbst ist die Benennung *princeps iuventutis*, die seit der Zeit des Augustus kaiserlichen Prinzen erteilt wurde, eine Reliquie älterer Organisation.[3]

In die Öffentlichkeit traten diese Genossenschaften durch ihre Spiele, den *lusus iuvenalis*, auch *Iuvenalia* genannt.[4]

---

[1] CIL IX 1681 (Henzen 6414) *studi iuvenum cultorum dei Herculis maiores retulerunt patronum cooptandum.*

[2] *L. Sulpicio Clementi . . . mag(istro) iuben(um) seviro [eq]uitum, praetori iuventutis* zu Nepet in Etrurien CIL XI 3215; *aedilis iuvenum Tiburi* XIV 3684 und zu Tusculum ebend. 2636; *q(uaestor) iuvenum* zu Ostia XIV 409. Ein *sacerdos iuventutis* (oder *Iuventutis?*) zu Anagnia X 5919, *sacerdos collegii iuvenum Brixianorum* V 4416, *sacerdos iuvenum* ebend. 4459, zu Verona das. 3415, Mailand das. 5894.

[3] Man könnte gerade aus dem Titel *princeps iuventutis* den Schluß ziehen wollen, es gehöre zu Rom die Jugendgenossenschaft dem Heere selbst an. Das wäre irrig. Allerdings wird er seit der Augusteischen Zeit kaiserlichen Prinzen gleichsam als Ehrenpräsidenten der in sechs *turmae* gegliederten städtischen Reiterei erteilt (s. Mommsen zum *monum. Ancyr.* p. 55 ff. der zweiten Ausg.), und schon zur Zeit der Republik trägt ihn gelegentlich ein hervorragendes Mitglied der Reiterei. Aber in der Zeit Ciceros war *princ. iuv.* durchaus nicht ein während einer Zensusperiode an einer Person haftendes, sondern ein freies Ehrenprädikat (s. Garatoni zu Cicero *pro Sulla* 12, 34 p. 93 f. bei Halm, und Halm zur *interr. in Vatin.* 10, 24 p. 82): unter Augustus hat dasselbe eine neue Wertung erhalten. Man darf daraus gewiß einen Rückschluß machen auf ältere Verhältnisse; aber wenn auch die Reiterei die Blüte der *iuventus* sein mag, so bleibt sie doch nur ein bescheidener Teil derselben. – In Rom hat sich die Inschrift gefunden: *Fabius Demetrius et Caecilius Philon aedem cum sigillo Apollinis iuvenibus Oeciani(s?) d. d. d. d.* CIL VI 26.

[4] Belege für Tusculum (32–33 n. Chr.) CIL XIV 2592, Velitrae X 6555 vgl. p. 652, Anagnia X 5928, Ostia XIV 409 (Orelli 4109),

In ihnen gipfelten die gemeinsamen Bestrebungen der Genossen. Nirgends werden sie *ludi,* wie die vom Staat und seinen Organen veranstalteten, genannt: sie sind *lusus,* also παιδιά, wie der von Knaben des Adels aufgeführte *lusus Troiae.* Der Agonothete heißt *curator lusus iuvenalis* und pflegt ein hochgestellter Munizipalbeamter zu sein. Welcher Art diese Spiele waren, wird nirgends gesagt. Selbst die redselige Grabschrift des S. Iulius Felicissimus aus Aquae Sextiae geht nicht näher ein, aber durch das eine Wort *harenis*[1] gibt sie uns die Gewißheit, daß es gymnastische Wettkämpfe waren; in erster Linie werden wir an den nationalen Faustkampf zu denken haben.

Solche Spiele sind im Altertum ohne Anschluß an einen Kultus nicht möglich. Außer Hercules, dem Gott der griechischen Palästra, ist es vor allem die *Iuventas* (jünger *Iuventus*) selbst, welcher der Kultus dieser Genossenschaften gewidmet ist, auf germanischem Boden ersetzt durch den *genius (collegi) iuventutis.*[2] Ein *flamen Iuventutis* begegnet zu Grenoble. Der römische Kult dieser Göttin, einer durchsichtigen Ab-

---

Ameria Or. 3949 = 4100, Capua CIL XI 3904; für die Zeit des K. Gordianus Scr. hist. Aug. vita Gordiani c. 4 p. 28, 17 der Berl. Ausg. Der *curator lusus iuvenalis* kommt auf allen oben genannten Steinen außer dem von Anagnia und von Capua vor.

[1] CIL XII 533 (bei Bücheler Carm. l. epigr. n. 465) v. 5 *qui docili lusu iuvenum bene doctus harenis.*

[2] Hercules zu Benevent CIL IX 1681, Fabrateria vetus X 5657, Aquila IX 3578, Mailand V 5742; Apollo s. S. 128 Anm. 3; Kaiserkultus zu Capua X 3909, Ameria Or. 3949, Tibur CIL XIV 3638. *Iuventuti Artanorum posuit collegium* zu Cremona Or. 4090, *flamen Iuventutis* zu Grenoble Or. 2213; *genio collegi iuventutis vici Apollinesis* bei Brambach 1138 vgl. 1410, *genio iuventutis Vobergensis* ebd. 1000. Münzen des M. Aurelius aus dem Jahre 140 stellen die *Iuventas* dar, s. Eckhel *d. n.* 7, 45. Zu Agen in Südfrankreich begegnen *iuvenes a fano Iovis* Or. 4097: das ist nicht anders zu beurteilen als die *iuvenes Nepessini Dianenses* zu Nepet CIL XI 3210 oder die *iuvenes forenses* zu Pisaurum Or. 4069 oder *iuventutis Manliensium gentiles* CIL V 4779, d. h. nicht als Zeugnis für besonderen Kultus der Jugendschaft, sondern als Ortsbezeichnung.

straktion der *iuvenes* selbst[1], führt uns in hohes Altertum zurück. Schon in dem heiligsten, noch in die Königszeit verlegten Tempel des Jupiter auf dem Kapitol befanden sich ein Altar und Kapellchen *(aedicula)* der *Iuventas*, der Sage nach bereits vor der Erbauung des Tempels an dem Ort errichtet; wie der Altar des *Terminus* hatte das Heiligtum seinem Zweck nicht entfremdet werden können und war darum in den Tempel einbezogen worden, wo es sich in der Cella der Minerva befand.[2] Dort war es Brauch für jeden jungen Römer, der die *toga virilis* genommen, eine Münze zu weihen[3]; und der Bittgang, den die jungen Leute selbst bei dieser Gelegenheit aufs Kapitol zu machen pflegten, konnte kein anderes Ziel haben.

Der Schluß aus dem Kultus auf das Alter der lateinischen Jugendgenossenschaft wird bestätigt durch den Nachweis der gleichen Institution bei anderen stammverwandten Völkern Italiens. Es genügt dazu die Tatsache, daß ein Osker *vereiiai Púmpeiianai*, d. h., wie Bücheler gesehen hat, *iuventuti Pompeianae* testamentarisch eine Summe vermacht hatte, von welcher die Palästra zu Pompeji erbaut wurde.[4]

Obwohl ich Detail und Kontroversen nach Kräften zurückgedrängt habe, wird dieser Überblick unsrer griechischen und römischen Überlieferungen vielen schon zu lang erschie-

---

[1] Vgl. Festus Pauli p. 104, 20 *Iuventutis sacra pro iuvenibus sunt instituta.*

[2] Livius V 54, 7 Dionysios III 69, 6 vgl. IV 15 Plinius *n. h.* 35, 108 Augustinus *civ. dei* IV 23, vgl. W. A. Beckers Topogr. S. 397 f. Daher der Gott selbst als *Iuppiter iuvenis* verehrt wurde, Eckhel 7, 120; sogar an *Iovi Iuventuti* findet Weihung statt zu Sutrium CIL XI 3245 und Sanseverino IX 5574.

[3] Dionysios IV 15, 5. Bittgang aufs Kapitol, *cum pueri togam virilem sumpserint* Serv. zu Verg. *ecl.* 4, 50. – Ein besonderer Tempel wurde der *Iuventas* 191 v. Chr. am Circus Maximus geweiht, Livius XXXVI 36, 5 vgl. Cicero *Brut.* 18, 73 *ad Att.* I 18, 3 (auch Plin. *n. h.* 29, 57 ziehe ich hierher), einen zweiten errichtete Augustus *Mon. Ancyr.* c. 19, der 16 v. Chr. verbrannte (Cass. Dio LIV 19, 7).

[4] Nissen, Pompeianische Studien S. 168 f.

nen sein. Das liegt am Stoff selbst. Alles Zusammenhanglose ist dürr und langweilt — νόον οὐ φύει würde Herakleitos sagen. Aber es mag auch den Durst nach lebendiger, Zusammenhang schaffender Erkenntnis wecken. Wir sehen uns nach der deutschen Sitte um.

Der deutsche Junggesellenverband umfaßt durchweg die der Schule entwachsene mannbare Jugend bis zur Verheiratung. Er stellt sich dar als eine Vorschule für die höhere, bereits volle Selbständigkeit fordernde Stufe, den Verein der Verheirateten und Hausbesitzer, die Nachbarschaft. Man tritt aus der Burschenschaft, wann und indem man selbständiges Mitglied der Nachbarschaft wird. Aber es wird sich zeigen, daß die Burschenschaft auch eine besondere Bedeutung hat als Trägerin des alten Kultus.

Aus der Überfülle der Tatsachen, die in den verschiedensten Gegenden deutscher Zunge beobachtet sind, wird es genügen, einige charakteristische, vollständig bekannte Erscheinungen als Typen herauszugreifen. Ich gehe aus von der Gestalt, welche die Einrichtung bei den Sachsen Siebenbürgens angenommen und Fr. Fronius[1] uns geschildert hat.

Jede sächsische Gemeinde hat eine „Bruderschaft", welche alle „Knechte", d. h. ledigen Burschen, von der Konfirmation ab bis zum Eintritt in die Nachbarschaft umfaßt. Am zweiten Sonntag nach Ostern werden an der Kirchtüre die Konfirmanden des Jahres zur Versammlung der Burschen geladen und dann, meist mit gewissen stehenden Neckereien, eingeführt. Die protestantische Geistlichkeit hat sichtlich den Eintritt verfrüht, um die der Schule entwachsenen Jungen sofort von der Bruderschaft in Zucht nehmen zu lassen.

Durch förmliche Gesetze, die „Bruderschaftsartikel", wird

---

[1] Fr. Fronius, Bilder aus dem sächsischen Bauernleben in Siebenbürgen (Wien 1885), Kap. IV, S. 48 ff. Für die Schwaben im Banat bezeugt ähnliche Sitte J. H. Schwicker, Die Deutschen in Ungarn und Siebenbürgen (Die Völker Österreich-Ungarns Bd. III), Wien 1881, S. 479.

Sitte und Anstand in allen Beziehungen, in und außer der Bruderschaft, in der Kirche und auf der Straße, namentlich gegenüber dem weiblichen Geschlecht, aufrecht erhalten. Die öffentliche Lustbarkeit des Tanzes ist nach fester und strenger Ordnung geregelt.

An der Spitze steht der Altknecht; er bewahrt die Artikel, führt den Vorsitz und hat die Rechtsprechung; ein Vergehen bringt ihm doppelte Buße. Sein Stellvertreter ist der „Gelassenknecht" oder „Wortknecht", der Schatzmeister der Genossenschaft und Wortführer für die neu zutretenden Mitglieder. Zwei „Unteraltknechte" führen über die ihnen zugeteilten Hälften der Bruderschaft die Aufsicht und haben Verstöße und Vergehen einzuklagen. Zwei „Kellner" haben den Tanzboden zu bestellen und bei gemeinsamem Schmause („Wirtschaft") Schüsseln und Becher vorzusetzen. Ein „Schaffner" endlich besorgt die Botengänge und etwaige Schreibereien. Das sind die jährlich neu erwählten „Amtsknechte" der Gesellschaft, ihrer sieben, wie die Diakone der alten Kirche. Die Kirchenbehörde bestellt ihrerseits zwei „Knechtväter" als oberste Instanz bei Streitigkeiten, welche zwischen Amtsknechten und Burschen entstehen.

Jeden zweiten oder dritten Sonntag tritt die Bruderschaft zu einer Sitzung, „Zugang" genannt, zusammen, der nach der Kirche „ausgeschrien" wird und nach Tische beginnt. Der Altknecht bietet Ruhe mit einem hölzernen Teller. Es wird dabei ein Rügegericht abgehalten. Dreimal ergeht die Aufforderung, sich selbst zu verklagen (wodurch die Strafe um die Hälfte gemindert wird); dann treten die Amtsknechte vor und melden ihre Klagen, ohne eines Zeugen zu bedürfen; gewöhnliche Brüder haben ihre Klagen durch sieben Zeugen zu erhärten. Vor der Abstimmung tritt der Beklagte ab. Hat er Einwendungen, so befährt er im Falle erneuter Verurteilung doppelte Buße. Bei Appellation an die Knechtväter ist ein Zwölfer als Wette in die Bruderschaftskasse zu legen; wird sie abgewiesen, so ist die Wette verfallen und das Strafgeld dreifach.

Tanzfeste pflegen jetzt auf vier Sonntage im Jahre beschränkt zu sein. Ebenso oft gehen die Brüder zum heiligen Abendmahl, nicht geschlossen für sich, sondern mit der Gemeinde; jedesmal findet davor ein feierlicher „Versöhnungsabend“ statt, wobei nach Abhaltung des Rügetages mit feststehenden Ansprachen und Antworten die gegenseitige Versöhnung besiegelt wird.

Durch die Verheiratung treten die Knechte aus der Bruderschaft in die Nachbarschaft. Der Ausscheidende hat den Brüdern ein Mahl mit vorgeschriebenen Gerichten und zwei „Keepen Bier“ herzurichten. Dafür stellt der Altknecht dem Hochzeiter vier „Ladeknechte“, welche am Sonntage vor der Hochzeit an alle Türen des Dorfes schlagen und rufen „Bringt Rahm“, und nun strömt alles, was man in Küche und Keller brauchen kann, von allen Seiten reichlich ins Hochzeitshaus.

Stirbt einer der Brüder, so halten sechs Knechte Leichenwache, sechs andere besorgen das Grabgeläute, die sieben Amtsknechte graben das Grab; dem Sarge folgt mit Gesang die ganze Bruderschaft und dazu die ledigen Dirnen, welche gleichfalls eine Art Genossenschaft bilden.

Die siebenbürgische Gestalt der deutschen Volkssitte verrät deutlich die Hand der protestantischen Geistlichkeit, die in diesem Falle gegen ihre Gewohnheit erhaltend, aber in manchem Betracht auch umbildend gewirkt hat. Ich stelle ihr ein Gegenbild aus katholischer Landschaft zur Seite, die durch Maximilian Schmidts fesselnde Erzählung („Der Bubenrichter von Mittenwald“) bekannte Bubenbruderschaft zu Mittenwald in der alten Grafschaft des Hochstifts Freising, für welche eine Art Weistum aus dem Jahre 1645 und weitere Urkunden vorliegen.[1]

---

[1] Bayerische Annalen von 1835 (Jahrg. III) Nr. 34 S. 353 ff. mit urkundlichen Mitteilungen. J. Baader, Chronik des Marktes Mittenwald (Nördlingen 1880), gibt S. 261 ff. die Statuten der Bubenbruderschaft in der obrigkeitlich überarbeiteten Fassung von 1652, und S. 269 ff. in der Umarbeitung von 1754.

Dieser Junggesellenverband führt seine Entstehung auf das große Sterben im Jahre 1480 zurück. Damals soll er behufs Abwendung der Seuche zu Ehren der Himmelskönigin Maria, des Evangelisten Johannes und anderer Heiligen gegründet sein. Das Wahre daran wird sein, daß damals der alten Bruderschaft ihr kirchlicher Charakter aufgeprägt wurde, der seit dem Jahre 1860 allein übrig geblieben ist. Aber auch vordem war ihr sichtbarer Zweck die Selbsterziehung der männlichen Jugend zu Zucht und Sitte. Mit eiserner Strenge wurde auf ehrbaren Wandel in jeder Hinsicht gehalten; vor allem hatten sie unter sich alle Art von Beleidigung zu meiden. Zu dem Ende bestand folgende Ordnung.

An jedem Ostermontage erneuert sich die Bruderschaft durch Neuwahl ihres Vorstandes, der aus einem Richter (dem Bubenrichter) und seinen sechs Beisitzern (dem „Rat"), einem Schreiber und einem Amtmann oder Ratsdiener besteht. Sonntags darauf, an den weißen Ostern, wird die Mitgliederliste neu aufgestellt und die inzwischen Herangewachsenen aufgenommen. Von nun an haben sich die Mitglieder allsonntäglich beim Ave-Maria-Läuten um fünf Uhr morgens in der Kirche einzufinden, wo der Meßner für jeden ein fingerlanges Wachslicht aufsteckt und nach dem Ende des Geläutes anzündet: wer vor dem Erlöschen seines Lichtleins nicht zur Stelle ist, verfällt einer Buße. Nachdem sie aus der Kirche getreten sind, sagt auf Geheiß des Richters der Amtmann die Sitzung an. Alle begeben sich in das Haus des Bubenrichters, wo nun nach Entfernung der nicht zur Bruderschaft gehörigen Hausgenossen ein förmliches Rügegericht abgehalten wird, dessen Hergang jenes Weistum überaus anschaulich schildert. Die Bußen bestehen in Geldstrafen, in Lieferung von Wachs – beides fällt der Kirche zu – und darin, daß der Schuldige „in den Bach gelegt" wird. Die letztere Strafe wird sofort nach dem Urteil vollstreckt. Vor dem Haus des Richters hat der Amtmann das Wasser zu stauen, Richter und Rat den Verurteilten zu fassen und

einzulegen. An dem Bestraften darf kein trockener Faden zu entdecken sein, und ebenso müssen die sieben Strafvollstrecker mit einem Fuß im Wasser gestanden[1] haben, andernfalls trifft sie wegen mangelhafter Ausführung des Richterspruchs ganz dieselbe Strafe. Das ist nur eine lokale Besonderheit einer alten allgemein germanischen[2] Strafe; das Merkwürdigste dabei, die Nebenbestimmung über die Strafvollstrecker, kann nur auf dem Gedanken beruhen, daß diese, um nicht selbst durch die Berührung des Frevlers befleckt zu werden, an derselben Reinigung teilnehmen müssen, welcher der letztere unterzogen wird: daß dieser Gedanke und seine humoristische Ausführungsform in heidnische Vorzeit zurückreicht, braucht kaum gesagt zu werden. Die nicht zur Bruderschaft gehörigen jungen Leute des Ortes nannte man „Bachbuben“: sie werden damit als Unreine bezeichnet.

Durch die Verheiratung scheidet der Bursche aus dem Verbande aus, hat sich aber durch eine besondere Geldgabe gewissermaßen von der Kirche loszukaufen. Stirbt einer in ledigem Stande, so übt die Bruderschaft die Pflicht der Leidfolge in feierlicher Weise aus; Richter und Rat tragen die Leiche zur Kirche. Am St. Margaretentage (13. Juli) haben sich alle Mitglieder in der Kirche einzufinden, um den Jahrestag für die abgestorbenen Brüder zu begehen.

Ganz wesentlich ist, daß die Versammlungen der Bubenbruderschaft nur von Ostern bis zu Mariä Geburt (8. September) stattfanden. In unmittelbarer Folge dieses Endpunktes muß das Hauptfest gelegen haben, für welches jene geschlossene Zeit gleichsam zur Vorbereitung diente. Denn es ist deutlich,

---

[1] Siehe Dreyer, Antiqu. Anmerkungen über Lebens-, Leibes- und Ehrenstrafen (Lübeck 1792) S. 122 ff.

[2] In dem Weistum von Rommersheim, einem der Abtei Prüm zugehörigen Dorf, wird dem Verbote, in den Bächen zu fischen, die Ausnahmebestimmung zugefügt: „idt enwere dan sach, dat ein frauwe ein khindt truege off bethsueg (d. i. bettkrank) lege, die mach dhoin vischenn in den bechen mit eyme voisz in dem wasser, ind dem andern up dem lande, und daruber nith“ (Grimms Weist. 2, 517).

daß weder der sittliche Zweck der Bruderschaft noch das erzieherische Bestreben der Geistlichkeit Herbst und Winter von der Geltung der strengeren Zucht ausschließen konnte. In der Tat wurde die Kirchweihe der Gemeinde am zweiten Sonntage nach Mariä Geburt begangen, und noch heute, nachdem der alte Kirchweihtag durch Gesetz aufgehoben ist, wird der Hauptmarkt am 10. September abgehalten. Aus einem sogenannten Tanzbriefe des Jahres 1655 geht hervor, daß gewisse Tanzfeste für die Bruderschaft eine besondere Bedeutung hatten; es wird darin gesagt, daß „die von alters her gebräuchlichen Tänze oder Freudenspiele so lange als die Bruderschaft fortdauern sollen". Wer von den Buben dazu am Sonntage nach den heil. drei Königen, am Fastnachtsdienstage oder am Kirchweihsonntage sich nicht einfand, wurde mit zwei Pfund Wachs bestraft, d. h. dem fast hundertfachen Betrag der Buße, welche auf die Versäumnis des Gottesdienstes gesetzt war.[1]

Was wir bei den bisherigen Formen nur ahnen konnten, der Zusammenhang der Jugendgenossenschaft mit altem Kultus, tritt schon deutlicher hervor in der Kirchweihfeier, wie sie bei Franken und Thüringern üblich ist, dem sogenannten Plantanz.[2] Um die Dorflinde wird ringsum ein Tanzraum geebnet, der Plan oder Blö. Ein Platzmeister, anderwärts zwei Platzknechte, meist Blotzknechte genannt, was wohl einen schon an den *blotz* oder *blötzer,* auch die *blötze* für Messer, erinnert hat, werden vorher zur Leitung des Festes erwählt. Kein unbescholtener Junggeselle darf sich ausschließen. In feierlichem Zuge ziehen sie, der Vorstand voran, jeder sein Mädchen an der Hand, von der Gemeinde begleitet zum Blö.

---

[1] [Schweiz: s. E. Hoffmann-Krayer im Schweiz. Archiv für Völkerkunde VIII (1904) 81 ff.].

[2] E. Fentsch in der Bavaria 3, 350 ff. 972 f. Fr. Panzer, Beitrag zur d. Mythol. 2, 242 ff. Fr. Schmidt, Sitten und Gebräuche in Thüringen S. 38. Platzknechte haben auch die Halloren bei ihrem Pfingstbier (Über Land und Meer 1872 Nr. 9 S. 178).

Dort tanzt jeder nach einer durchs Los festgesetzten Reihenfolge mit seinem Mädchen dreimal um die Linde. Außer den Platzburschen und ihren Mädchen darf, wenigstens im Mistelgau, niemand den Blō betreten; dort wird daher dieser Ort in der Dämmerung verlassen, und nun kann im Wirtshause die allgemeine Tanzlustbarkeit sich entfalten. Vieler Orten wird zum Beschluß des Festes die Kirchweih feierlich und mit Musik begraben, bald indem ein gefüllter Bierkrug in ein Loch unter der Linde versenkt wird, dessen Inhalt dann im nächsten Jahre vor Beginn der Kirchweih geleert werden muß, „es mag schmecken, wie es will", bald indem einer der Burschen sich tot stellen muß, in eine Grube gelegt und ihm Bier und Wein nachgegossen wird. Altertümlicher war noch am Ende des vorigen Jahrhunderts der Brauch zu Wolfsbähringen, einem in der Mitte zwischen Gotha und Eisenach liegenden Dorfe, wie ihn der wunderliche, aber mit offenem Blick für Volkstum begabte Reynitzsch beobachtete.[1] Der Platz um die Linde, durch große Steine abgegrenzt, war dort noch die Malstätte der Gemeinde und hieß geradezu das „Mal" oder „Gemein-Anger"; unmittelbar unter der Linde befand sich ein großer roher Stein, auf vier kleineren Steinen wie ein Tisch ruhend. Dort werden bei der Kirmes, der ein feierliches Gabensammeln (ἀγυρμός) vorausgeht, die großen Bierkannen aufgestellt, aus denen die Gläser gefüllt werden, um jedem ankommenden Mädchen der Burschen den Willkomm zu trinken und diese Bescheid trinken zu lassen. „Kein Fremder darf am Anger vorbei, zu Fuß oder zu Pferde, er muß aus dem Glas Bescheid tun, und man bietet ihm einen Reihen an." Am dritten Tage zogen die Burschen, buntgeputzt und bewaffnet, alle zu Pferde, hinaus auf die Weide, um einen Hammel zu holen. Unter Musikbegleitung wurde derselbe, mit roten Bändern geschmückt, von dem Metzger

---

[1] Wilh. Reynitzsch, Uiber Truhten und Truhtensteine, Barden usw. (Gotha 1802) S. 471 ff.

aufs Pferd genommen und, empfangen von dem Jauchzen des ganzen Dorfes, zur Linde gebracht, wo er auf jenem großen Steine geschlachtet wurde. Bei dem Abendschmause wurde er dann von den Burschen und Dirnen verzehrt.

Verblaßter ist das Herkommen in Hessen und Nassau.[1] Aber um so deutlicher ist der Zusammenhang des Junggesellenverbandes mit der Kirchweihfeier gewahrt. Die jungen Leute werden einige Jahre, nachdem sie die Schule verlassen, wie sie sich eben als „tüchtige Kerle“ zeigen, mit gewissen Feierlichkeiten in die Genossenschaft aufgenommen, sie werden „geburscht“; man macht sie mit den Gesetzen bekannt und nimmt ihnen wohl einen Eid auf die Befolgung und Geheimhaltung derselben ab. Vom Zweck und Inhalt ihrer Versammlungen schweigen die Berichterstatter; zweifellos wurde wenigstens früher Rügegericht abgehalten. Durchweg sind diese Vereine die Träger und Ausrichter der Kirmes oder Kirb. Diese wird, wie überall, jährlich gefeiert. Aber an manchen Orten Nassaus findet mit längeren Zwischenräumen, „höchstens alle sieben Jahre“, eine größere Feier, die „Hauptkirmes“ statt, die sich von der alljährlichen durch das Hervorholen älteren Brauchs unterscheidet. Es gehört dazu das „Aufführen“ der Kirchweih, d. h. feierlicher Aufzug der ganzen Gemeinde mit Fahne und Hammel und Tanz im Freien um die Linde; weiter Auslosung des Hammels; endlich Begräbnis der Kirchweih mit schalkhafter Grabrede und Trauermusik.

Am lehrreichsten ist die am Niederrhein, sicher schon von Neuwied ab, und in der Eifel noch heute nicht erstorbene Volkssitte[2], zu der sich beachtenswerte Anklänge auch

---

[1] Mülhause in der Zeitschr. des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde 1867 N. F. 1, 290 f. Kehrein, Volkssprache und Volkssitte im Herzogtum Nassau 2, 176 ff. Einiges gebe ich auch aus eigener Erkundigung.

[2] J. H. Schmitz, Sitten und Sagen usw. des Eifler Volkes 1, 32 f. 48 f. Über Heddesdorf bei Neuwied verdanke ich musterhafte Aufzeichnungen Herrn Direktor Dr. K. Reinhardt zu Frankfurt am Main. Wertvolle Mitteilungen konnte ich im Jahre 1871 über Stieldorf am

in Lothringen, sogar in Südfrankreich finden. Ehemals reichten die Grenzen viel weiter: die Sitte bestand z. B. in St. Goar, im XVI Jahrhundert auch im gegenüberliegenden nassauischen Gebiet, wo sie schon am Ende jenes Jahrhunderts von der Geistlichkeit unterdrückt ward[1]; auch im Hessenlande war sie allgemein verbreitet und ist bezeugt für die Schwalmgegend, Wetterau usw.[2]

Die jungen Burschen jeder Gemeinde bilden eine Innung, welche sich selbst ihren Schultheiß, ihre Schöffen und Schreiber setzt. Die Aufnahme setzt Mannbarkeit voraus und wird gelegentlich in scherzhafter Weise, wie durch fiktives Bartscheren vollzogen. Die gewöhnlichste Bezeichnung der Mitglieder ist „Reihjungen"; ihr Schultheiß heißt auch wohl „Reihmeister", darin ist der Hauptzweck des Verbandes, die Aufführung des festlichen Reigens, ausgesprochen. Am bestimmten Tage, meist am Vorabend des Walpurgistags (1. Mai)[3], in der Eifel vier bis fünf Wochen vor der Kirchweih (in St. Goar weiland am Ostermontag), halten die Reihjungen mit Trommelklang oder Musik einen Umzug durchs Dorf, um dann unter der Linde oder auf dem Kirchplatz eine Versteigerung der unbescholtenen Mädchen vorzunehmen (das Lehenausrufen). Der Schultheiß der Innung leitet dieselbe

---

Siebengebirge einziehen; auch sonst habe ich umgefragt. Über die lothringische Sitte s. Augsb. Allgemeine Zeitung 1873, Beilage Nr. 324, S. 4926. Hierhin gehört das Luxemburgische Amecht; s. unt. S. 149 ff.

[1] Al. Grebel, Geschichte der Stadt S. Goar S. 202 f. In einer *relatio visitationis de anno 1599* (22. Juni) aus dem Vierherrischen (Gegend von Nastätten in Nassau), die ich in dem Idsteiner, jetzt Wiesbadener Archiv fand, wird Teil II, Artik. 3 von neuem eingeschärft, „daß die Sonn- und Feiertagsdäntze, Fassnachts- und Kirbmessenfeyer, L e h e n a u s r u f f e n, Eyer aufheben, Johansfewer sampt dergleichen sündhaftigen und ergerlichen Leichtfertigkeiten mit Ernst abgeschafft werden".

[2] Schwalm: s. Soldan, Hexenprozesse S. 248; Wetterau: Dieffenbach, Urgeschichte der Wetterau S. 234. Vgl. Menzel in Pfeiffers Germania 1, 64 und namentlich Landau in der Zeitschr. f. hess. Geschichte 2, 272 ff., Mannhardts Wald- und Feldkulte 1, 451 ff.

[3] [Spuren französischer Begehung der Walpurgisnacht bezw. des 1. Mai: Revue des trad. popul. 1903 t. XVIII S. 241 f.].

und hat die Vorhand; dann ersteigert sich jeder andere ein Mädchen; das wird dadurch seine „Maifrau“ oder „Mailehen“; die des Schultheißen, des Königs, heißt zu Eupen „Königin“. Die Preise (bis zu 3—5 Mark) fließen in eine Kasse, aus der die gemeinsame Lustbarkeit bestritten wird. Noch desselbigen Abends hat jeder Bursche seinem Mailehen einen „Maien“ auf den Giebel des Hauses zu stecken und wird dadurch belohnt, daß ihm das Mädchen den Hut mit Bändern und Blumen schmückt. Diese Verhältnisse gelten nur für eine bestimmte Zeitdauer, vielfach „bis die dicken Bohnen blühen“ oder bis zur Kirchweih (Eifel); in der Gegend des Siebengebirgs (Stieldorf) vom 1. Mai bis zur Pfingstfeier. Aber für diese bestimmte Zeit sind sie von ausschließender Verbindlichkeit. Das Mädchen darf so lange mit keinem andern tanzen, vielerorten nicht einmal plaudern, als mit dem, der sie zum Mailehen ersteigert hat. Mit strenger Polizei wird darüber gewacht. Besondere Beamte werden aus den Burschen erwählt, die sog. „Schützen“ oder „Hüter“, gewöhnlich in Zweizahl (in Gerolstein vier „Gensdarme“), um etwaige Übertretungen der strengen Etikette, welche das Mailehen Burschen und Mädchen auferlegt, zu beobachten und anzuzeigen. Am Siebengebirg kommt zu den zwei Hütern noch der Arzt: diese drei müssen wöchentlich wenigstens zweimal einen gemeinsamen Rundgang bei den Mädchen machen, wobei nicht ohne mancherlei Scherz Gesundheit und Aufführung des Mädchens erforscht wird. Der Zweck des ganzen Brauchs tritt in den Tänzen der Pfingsttage, in der Eifel der Kirchweih, hervor, welche von dem Reihmeister und seiner Maifrau eröffnet und ausschließlich von jenen Paaren aufgeführt werden. Zu Birresborn in der Eifel sollen diese Reigen ehemals „um die Kirche herum“ aufgeführt worden sein. Die Heddesdorfer bei Neuwied verbinden mit der Pfingstfeier noch den alten, weitverbreiteten Mairitt: vor dem Orte findet dabei ein Wettrennen statt, der Sieger gilt als „der beste Mann“. Mit dem Beschluß des Tanzfestes zu Pfingsten, bezw.

an der Kirchweih, hören die Verpflichtungen des Mailehens auf, und der Verkehr der Geschlechter ist wieder freigegeben.

Wir sind überrascht, noch vor unsern Augen uralten heidnischen Brauch in ungetrübter, durchsichtiger Form fortleben zu sehen. Eine geschlossene heilige Zeit, welche vollständige Reinheit erfordert, ein *castum* im vollen Sinne des Wortes ist es, in der das Mailehen Geltung hat. Keuschheit und Reinheit können von den Reihjungen und Maifrauen nur darum gefordert werden, weil sie sich würdig machen müssen zu einer heiligen gottesdienstlichen Handlung, in welcher sie die Gemeinde zu vertreten haben. Der Arzt, der am Siebengebirg zu den Hütern tritt, ist gewiß ursprünglich nicht bloß eine scherzhafte Beigabe; sein Amt wird aus der Forderung voller leiblicher Gesundheit und Unversehrtheit für die zum Reigen erlesenen Mädchen hervorgegangen sein. Da, wo die geschlossene Zeit von Walpurgis bis Pfingsten währt, ist auch das heidnische Fest selbst noch erkennbar. Das „Maispiel" war die germanische Form des ἱερὸς γάμος, die Feier der himmlischen Hochzeit. Der Reihmeister und seine Maifrau, der König und die Königin, sind bei dieser Darstellung die irdischen Vertreter des himmlischen Paares; ihnen tanzt der Reigen der übrigen nach. Jeder Zweifel muß schwinden, wenn man die in vielen Gegenden Norddeutschlands bewahrte alte Pfingstfeier mit ihrem Maikönig oder -graf und der Maibraut[1] in Betracht zieht; besonders durchsichtig ist der von Kuhn geschilderte Brauch, der am Südrande des Drömling geübt wird.[2]

Es wird nun jedem einleuchten, daß auch die allgemeine Kirchweihfeier, der fränkische Plantanz u. a., bei denen den Junggesellen die führende Rolle zufällt, ebenso aus altem heidnischen Gottesdienst hervorgegangen ist. Das Mailehen,

---

[1] Mannhardt, Wald- und Feldkulte 1, 422 ff.

[2] Ad. Kuhn, Märkische Sagen u. Märchen S. 321 f., anderes bei Wegener in den Geschichtsblättern für Stadt und Land Magdeburg 1880 S. 269 f. und Kuhns Westfäl. Sagen usw. 2, 164 f.

das in der Eifel zum Zweck der Kirchweih veranstaltet wird, verbürgt es. Vieles, was wir beobachtet, wird nun deutlich; wir wissen nun, weshalb die Bubenbruderschaft von Mittenwald nur in der Zeit vom Ostermontag bis Mariä Geburt Tagung hielt.

Manche Erscheinungen, welche auf gleichen Ursprung weisen, kommen hinzu. Die Volksjustiz wird in der Rheinprovinz von denselben Reihjungen ausgeübt, welche sich am Mailehen beteiligen; unter dem Namen „Tiertreiben" wird dieselbe dort als ein Akt des Übelaustreibens vollzogen.[1] Wären wir über die Organisation der Haberfeldtreiber in Südbayern besser unterrichtet, so würden wir denselben Zusammenhang wiederfinden.

Das Grundbuch des Dorfes Kirchheim im Kreis Rheinbach birgt die juristische Sonderbarkeit, daß die „Junggesellen" der Gemeinde als Eigentümer eines Landstückes eingetragen sind. Es ist ein kleines Gärtchen, die „Hohnsheck", wohin alljährlich am Montag des in den Oktober fallenden Kirchweihfestes die Burschen ziehen und ein merkwürdiges Aktenstück, dessen heutige Fassung im XVII/XVIII Jahrhundert entstanden sein wird, das sog. Hohnsheckenprotokoll, verlesen lassen.[2] Ehemals soll bei der Gelegenheit der Garten umritten worden sein. Hier hat sich also heiliges Land bis zu unserer Zeit im Besitz der alten Träger des Kultus erhalten.

Auch das Institut des Bannweins ziehe ich hierher. Vielfach hatten die Grundherren, namentlich geistliche, für gewisse Zeiten das ausschließliche Recht, Wein zu schenken, das dann zu ihrem Nutzen verpachtet wurde. Diese Zeiten sind durchweg geschlossene heilige Zeiten. Es genügt das Beispiel

---

[1] Schmitz a. a. O. 1, 63: „Tierjagen" an der Ahr, sonst gewöhnlich „Tiertreiben". Es wird davon in anderem Zusammenhang zu handeln sein.

[2] Annalen des histor. Vereins für den Niederrhein Heft VI (Köln 1859) S. 215 und XXIV S. 132. 151 f.

von Merzig. Dort gilt der Bannwein von „S. Walpurgen Abend“ „bis uff halb Brachmonat“, d. h. 11. Juni.[1] Der „Halbbrachmonattag“ ist aber der dortige Kirchweihtag, an den auch der Hauptjahrmarkt des Ortes sich anschloß. Das Recht des Bannweins ist also dort genau an die Zeit des Mailehens gebunden. Es wäre eine Injurie, wollte man sagen, die Erzbischöfe von Trier hätten sich ihre Duldung des heidnischen Kultus damit bezahlen lassen. Aber wer weiß, ob nicht die Kirche die Rechte des abgeschafften Opferpriesters für sich beansprucht hat?

Es verlohnt sich jetzt, zum klassischen Altertum zurückzukehren und einige Erscheinungen ins Auge zu fassen, die vereinzelt unverständlich bleiben mußten.

Wiederholt gedenken römische Dichter bei Beschreibung von Opfergebräuchen der „bäuerlichen männlichen Jugend“ *(rustica pubes, pubes agrestis)* in einer Weise, daß wir sie als geschlossenes Ganzes an den gottesdienstlichen Handlungen beteiligt denken müssen. Vom Flurbegang *(ambarvalia)* sagt Vergilius (*georg.* 1, 343):

Cuncta tibi Cererem pubes agrestis adoret,

---

[1] Merziger Weistum von 1529 § 13, bei Grimm 6, 427: „danach wist der Scheffen den Banwein hie zu Merzich zu allen siben Jarn, und die geht an uf Walpurgen Abent und wert bis uff halb Brachemonat“; über die Kirmes § 7, S. 426. Vgl. v. Briesen, Urkundl. Geschichte des Kreises Merzig S. 192. – Ähnlich in dem benachbarten Neunkirchen und Wallen, s. Grimms Weist. 6, 451 § 12; in Orten der Abtei Prüm wird als Frist „zwischen Ostern und Pfingsten“ „sechs Wochen und drei Tage“ angegeben (Grimm 2, 528. 545); zu Selz im Unter-Elsaß liegt die Frist von Samstag vor weißen Ostern bis zum Pfingstabend, Grimm 1, 761 f. Der Kurfürst der Pfalz hat zu Ottersheim das Recht, „Bann- und Kürbenwein“ in jedes Haus zu legen (Grimm 5, 634 § 6).

alle müssen zur Beteiligung verpflichtet sein; das Opfer an die Ceres beschreibt er dann:

cui tu lacte favos et miti dilue Baccho,
terque novas circum felix eat hostia fruges,
omnis quam chorus et socii comitentur ovantes,
et Cererem clamore vocent in tecta.

Den Hausgöttern *(Lares)* seines Landgutes verspricht Tibullus (I 1, 23 f.):

Agna cadet vobis, quam circum rustica pubes
clamet: io, messes et bona vina date.

Anschaulich beschreibt Grattius das Lustrationsopfer, das die Jäger am 13. August der Diana auf dem Schneidepunkte der Waldschneisen darbringen:

483 *idcirco aeriis molimur compita lucis*
spicatasque faces sacrum ad nemorale Dianae
485 *sistimus et solito catuli velantur honore,*
ipsaque per flores medio in discrimine luci
stravere arma sacris et pace vacantia festa.
tum cadus et viridi fumantia liba feretro
praeveniunt teneraque extrudens cornua fronte
490 *haedus et ad ramos etiamnum haerentia poma*
lustrali de more sacri, quo tota iuventus
lustraturque deo proque anno reddit honorem.

Auch hier erscheint die „Jugend" als die eigentliche Trägerin der gottesdienstlichen Handlung. Ähnliches läßt sich für die Palilien und das Fest der Fors Fortuna beibringen.[1] Hier haben wir die alte Grundlage der lateinischen *collegia iuventutis.*

---

[1] Von der ländlichen Feier des Palilienfestes Tibullus II 5, 95 *tunc operata deo pubes,* vom Fest der Fors Fortuna Ovidius *fast.* 6, 779 *ferte coronatae iuvenum convivia lintres, multaque per medias vina bibantur aquas.*

Theophrast erzählte, wahrscheinlich aus eigener Jugenderinnerung, von weiblichen Schönheitswettkämpfen (καλλιστεῖα), die auf den Inseln Lesbos und Tenedos abgehalten wurden, und stellte dazu die ihm von Barbaren bekannte Sitte, daß Frauen Preise für Sittsamkeit und Sparsamkeit ausgesetzt wurden.[1] Ohne gottesdienstlichen Zweck sind solche Wettbewerbungen undenkbar. Meist war die Absicht, dem Festzug durch erlesene männliche oder weibliche Schönheit Glanz zu geben. Wie die Athener an den Panathenäen den Wettkampf der εὐανδρία veranstalteten[2], um für die Anführer der Zweigträger (Thallophoren) die schönsten Leute zu ermitteln, so wurden zu Elis drei Ehrenämter des Athena-Festes mit den Siegern im Wettkampf männlicher Schönheit besetzt und bei den Parrhasiern am Alpheios die schönsten Frauen, die aus einem Wettkampf um die Schönheit als Siegerinnen hervorgegangen waren, zu „Goldträgerinnen" (χρυσοφόροι) der eleusinischen Demeter bestimmt.[3] Vollends zur Darstellung der himmlischen Hochzeit war sorgfältige Auswahl des schönsten Jünglings und Mädchens unerläßlich; das ist selbstverständlich, wird aber zum Überfluß bezeugt durch den Komiker Anaxandrides[4]:

ἂν μὲν γὰρ ᾖ τις εὐπρεπής, ἱερὸν γάμον καλεῖτε,

d. h. einen besonders schönen Menschen erklärt man für berufen zur Darstellung der himmlischen Hochzeit. Die lesbischen Schönheitswettkämpfe wurden im Heiligtum der Hera

---

[1] Theophrastos bei Athen. XIII p. 610a, vgl. Welcker, Kl. Schr. 2, 96. Bei seinen Barbaren könnte Theophrast an Italiker gedacht haben, vgl. S. 147 Anm. 1. Aus der Legende von Lucretia ist der Streit der königlichen Prinzen über die Tugend ihrer Frauen bekannt: *muliebris certaminis laus penes Lucretiam fuit* schließt Livius I 57, 10 seinen Bericht von diesem Streit.

[2] Belege bei A. Michaelis, Parthenon p. 326 Nr. 119–123.

[3] Elis: Athen. XIII p. 565f und (unter Anführung von Theophrast und Dionysios aus Leuktra) p. 609f–610a; Parrhasier: Nikias bei Athen. XIII p. 609e, vgl. auch Preller-Robert, Gr. Myth. I 780, 1.

[4] Meineke Com. Gr. III p. 177 aus Athen. VI p. 242e. Casaubonus hat die Stelle etwas richtiger verstanden als Meineke (p. 178).

abgehalten.[1] Es ist mir zweifellos, daß die Erlesene die Göttin selbst darzustellen hatte in dem heiligen Spiele, das die himmlische Hochzeit nachbilden sollte. Ich werde darin bestärkt nicht nur durch die deutsche Sitte und die Maiköniginnen des Südens, welche mehrfach aus Wettkampf hervorgehen.[2] Zu Olympia war bekanntlich der Wettlauf durch das Stadion das älteste und ursprünglich einzige Preisspiel. Es kann nicht zufällig sein, daß in dem dortigen Heradienst sich das gleiche Preisspiel für Jungfrauen wiederholt: dieser Wettlauf stand unter der Obhut der 16 Ehrendamen (γεραιραί), welche der Göttin den Peplos webten, und fand jedes fünfte (ursprünglich zweifellos jedes neunte) Jahr im Stadion statt (Paus. V 16, 2). Die Legende brachte den Brauch in Verbindung mit der Hochzeit des Pelops und der Hippodameia: gewiß insoweit richtig, als ursprünglich der Sinn des doppelten Wettlaufs nur sein konnte, das tüchtigste Paar zur Darstellung der Hochzeit von Zeus und Hera zu ermitteln.[3] Daß Hera selbst einst in der Sage die Rolle der Hippodameia gespielt habe, läßt uns die Verehrung der Hera als „Läuferin“ auf der Insel Thera ahnen. Selbst für den Herakultus zu Amathus auf Kypern haben wir diese Darstellung der himmlischen Hochzeit bezeugt: die „Brautführer“ (παρανυμφεύσαντες), die eine Inschrift aus der Zeit des K. Claudius[4] nennt, sind von dem Herausgeber Perdrizet treffend

---

[1] Schol. AD zu Il. IX 129: παρὰ Λεσβίοις ἀγὼν ἄγεται κάλλους γυναικῶν ἐν τῷ τῆς Ἥρας τεμένει λεγόμενος καλλιστεῖα.

[2] Z. B. zu Manosque in der Provence, s. A. de Nore (d. i. Marquis Chesnel de Charbouclais), Coutumes, mythes et traditions des provinces de France (Par. 1846) p. 9 f. — Über die *maïa* in Südfrankreich s. Henri de La Madeleine in der Revue des deux mondes 1872 t. 101, 904 f.; in Spanien kennt die *maïa* schon das Poenitentiale Vigilanum c. 84 (Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche S. 533); s. J. Grimm, D. Myth. S. 738.

[3] [In Argos τὸ στάδιον ἐν ᾧ τὸν ἀγῶνα τῷ Νεμείῳ Διὶ καὶ τὰ Ἡραῖα ἄγουσιν Paus. II 29, 2.]

[4] Thera IG Ins. III n. 513 ἱέρειαν Ἥρας Δρομαίας Βασιλόκλειαν. Amathus: Bulletin de correspondance hellénique XX (1896) p. 351 f.

darauf bezogen worden. Es steht uns noch eine Überlieferung zu Gebote, welche den Ring schließt.

Von dem kernhaftesten Volksstamm des italischen Zweigs, den Samniten, erzählt Nikolaos von Damaskos[1], daß bei ihnen alljährlich die Burschen und Mädchen öffentlich geprüft wurden; wer als der tüchtigste erklärt worden, dürfe sich aus den Mädchen nehmen, welche ihm gefalle, dann der Zweittüchtigste und so weiter. Genauer, aber zugleich durch unzeitige Einmischung von Sentimentalität getrübt, ist, was Strabon, wohl nach Poseidonios, gibt: „Ein schöner und zur Tugend anspornender Brauch soll bei den Samniten bestehen. Dort steht es nicht frei, die Tochter zu verheiraten, an wen man will; sondern alljährlich werden aus der Zahl der Jungfrauen und der jungen Leute die besten, je zehn, auserlesen und nun dem tüchtigsten Burschen das schönste Mädchen und so weiter nach der Reihe zur Frau gegeben.“ Wir sind in Samnium, nicht im Staate Platons. Nicht den bürgerlichen Eheschluß, sondern die gottesdienstliche Mai-Ehe bezweckt die Veranstaltung. Warum sind es doch gerade zehn Paare? Die Bestimmung der Reihenfolge konnte nur aus vorangegangenen Wettkämpfen sich ergeben: das entspricht der Neigung des Altertums, während bei uns die Reihenfolge im Reigen außer für den erwählten Ersten durchs Los festgestellt wird. Aber das Ursprüngliche muß der Wettkampf darum nicht gewesen sein, weil er bei den Samniten sich findet. Die Mädchenversteigerung unseres Rheinlandes ist uralt. Herodot (I 196) berichtet als eine Merkwürdigkeit der Babylonier, daß dort in jedem Dorfe einmal im Jahre die Mädchen an den Meistbietenden versteigert würden, und fügt daran die Bemerkung, daß dem Vernehmen nach auch ein illyrischer Stamm, die Veneter, denselben Brauch hätte. Die Babylonier stehen unserm Zusammenhange fern. Aber die

---

[1] Nikolaos Damask. Parad. fr. 109 bei Stob. flor. 44, 41 (Müllers FHG. III 457), Strabon V p. 250.

Mädchenversteigerung, welche bei einem Gliede der griechisch-italischen Völkerfamilie im Schwange war, kann nicht anders beurteilt werden, als die entsprechende deutsche Erscheinung.

Wir müssen nicht bei Italikern und Illyriern stehen bleiben, sondern dürfen die Sitte auch als ursprüngliches Besitztum des griechischen Zweigs erklären. Wenigstens ein Glied dieser Völkergruppe, das länger als die eigentlichen Griechen vom Strom der Kultur unberührt geblieben war, das makedonische Volk, hat ihn bis in das III Jahrhundert vor Christo gekannt. Am Hofe des Antigonos Gonatas wurde die Volkssitte nachgebildet, um das Trinkgelage durch eine belustigende Szene zu beleben, und selbst ein strenger Philosoph beteiligte sich ernsthaft an dieser Mädchenversteigerung.[1]

Ich habe mich darauf beschränkt, die einzelnen Gestaltungen und Überlieferungen, wie sie sich darboten, vorzuführen; die verschiedenen Züge gestalten sich auf der deutschen Grundlage von selbst zu einem lebendigen Bilde. Wenn der Leser sich dabei mit der Überzeugung durchdrungen hat, daß es für das Verständnis der von den Kulturvölkern geschaffenen Lebensordnungen unerläßlich ist, die Grundlage derselben durch vergleichende Forschung wiederherzustellen, wenn die alte Liebe für die Überlieferungen der Heimat ihm neu und stärker erwacht ist, dann habe ich erreicht, was ich wünschte.

---

[1] Persaios bei Athen. XIII p. 607d εἶθ' ὕϲτερον πωλουμένηϲ τῆϲ αὐλητρίδοϲ, καθάπερ ἔθοϲ ἐϲτὶν ἐν τοῖϲ πότοιϲ γίνεϲθαι ἔν τε τῷ ἀγοράζειν πάνυ νεανικὸϲ ἦν καὶ τῷ πωλοῦντι (dem Versteigerer) ἄλλῳ τινὶ θᾶττον προϲθέντι (zugeschlagen hatte) ἠμφιϲβήτει καὶ οὐκ ἔφη αὐτὸν πεπρακέναι.

Anhang

Das Amecht in Luxemburg

Neben den Beispielen von Organisation und Tätigkeit der „Burschenschaften“, wie sie oben S. 139 ff. angeführt sind, kann ein weiteres Beispiel aus luxemburgischem Volksbrauch eine besondere Bedeutung beanspruchen. „Amecht“ war der Name der Feierlichkeit, die an vielen Orten Luxemburgs alljährlich von der Burschenschaft eben dieser Orte nach einer festen Ordnung begangen wurde. Der Brauch ist mitgeteilt und untersucht von Dr. N. Gredt im Programm des Großherz. Athenäums zu Luxemburg 1871 (Anhang II S. 45 ff. zu der Abhandlung „Die Luxemburger Mundart, ihre Bedeutung und ihr Einfluß auf Volkscharakter und Volksbildung“). Da die wichtige Sache allgemein unbekannt und deren Mitteilung wenigen zugänglich sein dürfte, so geben wir hier wenigstens den von Gredt ermittelten Tatbestand des Brauches wörtlich wieder; a. a. O. S. 45–50.

* * *

Aus dem Amecht[1], einem unserer alten Bräuche, der mit der französischen Revolution oder doch während der Herr-

[1] Altd. ambaht, ambahti, n., nhd. Amt; – judiciaria potestas; judiciariam potestatem, quae ambaht vocatur teutonice. Urk. von 1083. Brinkmeier, glossarium diplomaticum I 67: Ambaht, ampaht, ammacht, ammecht etc.

schaft der Franzosen über unser Land (1795—1814) erloschen, läßt sich für altdeutschen Brauch und Sitte in unserem Vaterlande Bedeutendes gewinnen. Bis jetzt kenne ich vierzehn unserer Ortschaften, wo diese Feier stattgefunden, allerdings mit einigen Abweichungen sowohl in bezug auf die mitspielenden Personen als auf einige Einzelheiten der Handlung selbst. Ich muß meiner Untersuchung natürlich die Beschreibung des ganzen Brauches vorhergehen lassen, indem ich die Berichte der verschiedenen Augenzeugen in ein Ganzes zusammenfasse.

Das Amecht war eine Feierlichkeit, welche alljährlich die Burschenschaft (Borscht) eines Ortes auf einem freien Platz beging. Die Erlaubnis dazu wurde von dem Gerichte, von dem die Ortschaft abhängig war, eingeholt. Gewöhnlich sechs Wochen vor der Kirmes trat die Borscht an jedem Samstagabend, ausnahmweise am Sonntag nach der Vesper, zusammen; am ersten Abend der Zusammenkunft wurden die Vorsteher gewählt, die trotz der verschiedenen oft modernisierten Bezeichnungen ihrem Wesen nach so ziemlich überall dieselben sind.

1. Der Amechtsmeister. (Gewöhnlich der älteste Junggeselle.)
2. Der Hochgerichtsherr.
3. Die sieben Gerichtsherren.
4. Der Hochgerichtsschreiber.
5. Der Dichtmeister (Dîchtmeschter).
6. Der Woennebréder.
7. Der Tauschüttler.
8. Der Müller.
9. Der Birnschmecker (Bireschmâcher).
10. Der Sternseher (Stèrekiker).
11. Drei Freimänner: der Scharfrichter nebst zwei Knechten.
12. Der Profoß mit zwei Knechten.
13. Der Feldscher mit zwei Knechten.

14. Die sieben Läufer (anderwärts drei oder vier, nämlich Kinder von sieben Jahren).
15. Der Scherenschleifer mit zwei Knechten.
16. Die drei Husaren.
17. Der Amechtsbote.
18. Zwei Fahnenträger.
19. Zwei Wildschützen, und endlich
20. Der Hanswurst (Paiaz).

Alle übrigen waren die Amechtsbrüder im engeren Sinne.

Jeden Abend, wenn die Amechtsbrüder versammelt waren, zündete man sieben Feuer (zuweilen bloß drei) auf dem Platze an und trug hernach diese Feuer in eins zusammen. Dazu mußte jeder Amechtsbruder ein Scheit Holz mitbringen. Dann steckte der Dichtmeister den Kreis ab; die Pfähle wurden eingeschlagen und der Kreis bis auf den Eingang mit einem Seil umzogen. Obgleich diese wöchentlichen Versammlungen nur eine Probe zum Hauptfeste waren, so wurden doch hier Klagen vorgebracht, Urteil gesprochen und vollzogen. Wer ohne gegründete Ursache einer Übung nicht beiwohnte oder zu spät kam, erhielt eine Geldstrafe oder Prügel.

Jeder Amechtsbruder brachte des Abends ein Stück Brot mit, das so groß sein mußte, daß es nicht zwischen den ausgestreckten Daumen und Zeigefingern durchfiel. War das Stück zu klein, so war der Amechtsbruder straffällig. Dieses Brot erhielt der Woennebréder, ein armer Tropf.

Das Amecht hatte die Aufsicht über die Felder, über die reifenden Früchte, die der Ernte harrten. Garten-, Feld- und Waldfrevel wurde äußerst streng geahndet. Auch hatte das Amecht die Polizeigewalt über die Amechtsbrüder und verhängte Geldstrafen für alle Vergehen gegen die Sitten: konnte das Mitglied die Geldstrafe nicht erlegen, so wurde es dem Profoß und seinen Knechten überliefert, um sein Vergehen mit einer gewissen Anzahl Pritschen abzubüßen.

Bei den Feuern zu Useldingen wurden alle Vergehen der Amechtsmitglieder gegen die Amechtsregel und überhaupt aller Feldfrevel bestraft. Vergehen gegen die Amechtsregel waren folgende: 1. Solange das Amecht dauerte (vom „weißen Ostersonntag“ bis zu Michaelis), durfte kein Jüngling sich mehr als auf sechs Schritte einem Mädchen nahen; 2. keiner durfte sich betrinken; keiner durfte unnütze Reden führen oder die Mitglieder anders als mit dem Gruße: Gelobt sei Jesus Christus! anreden; 4. keiner Schimpfwörter gegen andere aussprechen; 5. keiner bei einer Versammlung fehlen und 6. keiner sich eines Ungehorsams gegen die Vorgesetzten des Amechts schuldig machen.

Sonntag vor der Kirmes fand eine Art Vorfeier zum Feste statt. Nach der Vesper begab man sich auf die Wiese, was denn auch gewöhnlich die ganze Woche hindurch geschah. Dort wurde einem dazu mit vier Kronen bezahlten Mann als symbolisches Zeichen der Enthauptung der Hut abgeschlagen.

Am eigentlichen Festtage, am Kirmessonntag, welcher zumeist nach der Erntezeit fiel, begab sich das ganze Amecht, womöglich zu Pferd, Musik an der Spitze, auf den ausgewählten Wiesenplatz, nachdem man vorher einen Umzug im Dorf und vielleicht auch in den benachbarten Dörfern gehalten. Auf einem Wagen führte man einen Strohmann um; vorauf saßen der Henker und seine Gehilfen. Die Amechtsbrüder trugen auf dem Hut einen grünen Zweig und eine Schärpe um die Brust. Gewöhnlich waren auch die Pferde geschmückt. Die Kunde von dem „Ausreiten“ des Amechts hatte sich im ganzen Lande verbreitet und von nah und fern hatten sich Zuschauer eingefunden. Nachdem die sieben Feuer angezündet, zusammengetragen, der Kreis abgemessen, die Pfähle eingerammt und das Seil darum geschlungen war, reitet das Amecht in den Kreis; jeder begibt sich an die ihm angewiesene Stelle. Der Dichtmeister steckte den Kreis ab, indem er zweimal maß, einmal rundum und einmal kreuzwegs, worauf er den Amechtsmeister fragte, ob das Herrenkreuz

richtig sei und dieser ihm erwiderte, daß zwei Schritte, drei Zoll und zwei Linien fehlten. Der Dichtmeister hieß die Umstehenden zurücktreten und maß zum zweitenmal auf obige Weise. Man trat wieder vor, und der Dichtmeister fragte wiederum, ob richtig abgemessen sei. Auf die bejahende Antwort des Amechtsmeisters sagte dieser: „Es steht im Winkel, wie der Kuhfuß im Zirkel."

Um den Kreis liefen die sieben Läufer, weiß gekleidet, mit roten Gürteln und Schuhen, um die Umstehenden zurückzuhalten.

Die Freimänner gingen um den Kreis und boten den Umstehenden Schnupftabak und Branntwein. Wer annahm, mußte eintreten und war unehrlich; er mußte darauf mit geschwenkter Fahne wieder ehrlich gemacht werden.

Der Amechtsmeister stellt sich in den Kreis und ruft alle näher Beteiligten vor:

Der Hochgerichtsherr.

Amechtsmeister. Was haben Sie hier zu tun?
Der Hochgerichtsherr. Ich spreche das Urteil über den Verbrecher.

Der Woennebréder.

A.-M. Was hast du hier zu tun?
W. Ich bin hier, um das überflüssige Brot zu essen, und um meinem Herrn Wind zu machen.

Der Tauschüttler.

A.-M. Was hast du hier zu tun?
T. Ich bin hier, um meinem Herrn den Tau abzuschütteln (damit er sich die Füße nicht naß mache, wird zu Steinsel zugefügt).

Der Müller.

A.-M. Was hast du denn hier zu tun?
M. Ich mahle meinem Herrn die Kleien. (Währenddem läuft er im Kreise herum und streut Kleien.)

Der Birnschmecker.

A.-M. Was hast du hier zu tun?
B. Ich bin hier, um meinem Herrn kundzutun die verschiedenen Obstsorten, die da wachsen. Ich schmecke jeden Tag an allen Bäumen die Birnen.

Der Sternseher.

A.-M. Was haben Sie hier zu tun?
St. Ich bin hier, um jederzeit zu schauen, ob es Zeit zum Richten sei.

Die drei Freimänner in Amtstracht.

A.-M. Was haben Sie hier zu tun?
Fr. Wir sind hier, um zu richten denjenigen, der verurteilt werden soll.

Der Profoß mit seinen Knechten.

A.-M. Was haben Sie hier zu tun?
Pr. Ich bin zur Bestrafung derjenigen hier, die das Gesetz übertreten.

Der Feldscher reitet vor mit zwei Knechten.

A.-M. Was machst du hier?
F. Ich komme von König und Kaiser,
Von Berlin aus Preisen;
Hier will ich euch meine Potenten weisen.

Er zeigt dem A.-M. ein Stück Papier, das dieser als untauglich zur Erde wirft. Dann zeigt er ein anderes Blatt vor, das ebenfalls verworfen wird. Erst das dritte Blatt wird als gültig vom A.-M. angenommen mit den Worten: „Solche Papiere sind wahrhaft gültig“, worauf der Feldscher zu einem Knecht sagt:

Steig herunter vom Pferde,
Nimm die Papiere von der Erde.

Die 7 Läufer, leicht gekleidet, mit engen Beinkleidern.

A.-M. Was haben Sie denn hier zu tun?
L. Wir sind hier, um den Kreis zu beschützen.

Der Scherenschleifer.

A.-M. Nun, mein Freundchen, was haben Sie hier zu tun?
Sch. Ich bin hier, zu rasieren denjenigen, der hingerichtet werden soll.

Er singt einige Strophen, die ich ihres zotenhaften Inhaltes wegen hier übergehen muß; nach jeder Strophe wirft er das Messer rückwärts über die Schulter, und der Hanswurst muß es wiederbringen

Die drei Husaren mit Waffen und Uniform.

A.-M. Wo kommt ihr her?
H. Wir kommen aus Böhmen, Sachsen und verschiedenen Weltteilen.
A.-M. Was habt ihr hier zu tun?
H. Wir sind hier, die Ordnung zu halten.

Die Husaren reiten vor den Kreis und bewahren den Eingang.

Der Amechtsbote.

A.-M. Was hast du hier zu tun?
A. Ich trage die Botschaft in der ganzen Gesellschaft herum.

Die beiden Fahnenträger.

A.-M. Was habt ihr denn hier zu tun?
F. Wir sind hier mit den Landesfarben und geben die Ehre demjenigen zurück, dem sie genommen war.

Die beiden Wildschützen.

A.-M. Was habt ihr hier zu tun?
W. Wir sind hier, um der Herrlichkeit Wild zu erlegen.

Der Hanswurst in gestückter Kleidung, einen mit Kleie gefüllten Flegel schwingend.

A.-M. Na, was bist denn du?
H. Ich bin der Paiaz.
A.-M. Was hast du denn hier zu tun?
H. Ich bin hier, um zu verbessern, was verdorben ist.

Er läuft im Kreise herum, seinen Dreschflegel schwingend.

Ist dies vorüber, so wird ein Wagen mit 9 Rädern, bespannt mit Ochsen und Kühen (nicht mit Pferden), vor den Stuhl des Hochgerichtsherrn in den Kreis gefahren[1]; auf dem Karren sitzt ein Strohmann, neben ihm Hanswurst und Scharfrichter. Im Kreise war an einigen Orten zum voraus eine Strohhütte errichtet worden, aus deren Mitte sich ein hoher Baum erhob; oben am Baum hing ein Korb mit einer lebendigen Katze. Der Strohmann wird unmöglicher Verbrechen angeklagt, z. B. einen Wagen samt Pferden zum Hühnerloch herausgenommen zu haben. Der Hochgerichtsherr ruft den Stèrekiker und fragt ihn, ob es Zeit zum Richten sei. Dieser nimmt einen alten blechernen Deckel vor die Augen und schaut gen Himmel, sagt aber, er sehe nichts, weil ein altes Weib vor die Sonne ...; zum Richten sei es noch nicht Zeit. Dies wiederholt sich mehrere Male, bis der Hochgerichtsherr, dessen müde, den Sternseher mit den Worten fortjagt: Sternkiker, geh zum Teufel in die Hölle; ich glaub du siehst nichts. Es findet auch eine Verteidigung des Angeklagten statt. Endlich werden die drei Freimänner gerufen. Da sie vor dem Eingange sind und die drei Husaren sich weigern, sie einzulassen, so müssen sie mit diesen kämpfen, bis es ihnen gelingt, einzudringen. Sind sie im Kreise, so sagt ihnen der Hochgerichtsherr: Na, ihr Untertanen, ihr habt jetzt eure

[1] Zuweilen ist es ein 6 rädriger Wagen, mit 6 Ochsen bespannt, auch ein Mistwagen, woran eines der Hinterräder fehlt und den ein Joch Ochsen zieht.

Pflichten zu erfüllen; ihr habt hier den zum Tod Verurteilten hinzurichten. Der Verurteilte wird vom Wagen genommen und die Freimänner schlagen ihm den Kopf auf einem Blocke ab; der Rumpf wird mit der kleinen im Kreise errichteten Strohhütte verbrannt.

Da jetzt die Freimänner unehrlich sind, so kommen die Amechtsvorsteher und mit ihnen die Fahnenträger in die Mitte, um die Freimänner, die auf Befragen erklären, von ihrem Handwerk ablassen zu wollen, wieder ehrlich zu machen. Der Scharfrichter tritt vor und zwischen die beiden Fahnenträger; diese schwenken dann die Landesfarben über seinem Haupte, während die Musik spielt. Seinen beiden Knechten wird die Ehre ebenso wiedergegeben.

War das Spiel beendigt, so belustigte man sich bei Tanz und Wein in Zucht und Ehren bis zum Abend. Der Tanz wurde an manchen Orten Amechtstanz genannt. Das Geld, welches nach Bestreitung der Kosten übrig blieb, fiel den Amechtsbrüdern insgesamt zu; man kaufte dafür Wein. So hatte man in Useldingen das letztemal ein ganzes Fuder Rotwein gekauft, womit die Mitglieder sich belustigten.

GEBURT UND KINDHEIT CHRISTI

1903

Die deutsche Fassung des Aufsatzes in Preuschens Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums IV (1903) 1–21 war vom Verfasser mit folgender erläuternder Anmerkung begleitet:

Der folgende anspruchslose Versuch, von dem Stand der Fragen über die Geburt und Kindheit des Heilands eine knappe Übersicht zu geben, war für die *Encyclopaedia biblica* von T. K. Cheyne und J. S. Black geschrieben, wo er III S. 3340ff. in englischer Bearbeitung erschienen ist. Auf den besonderen Wunsch des Herausgebers dieser Zeitschrift wird er mit freundlicher Erlaubnis des englischen Verlegers hier in seiner ursprünglichen Fassung vorgelegt. – Von den Vorarbeiten seien hier die wichtigsten ein für allemal genannt: D. F. Strauß, Leben Jesu 1835 u. ö., für das deutsche Volk bearbeitet 1864. E. F. Gelpke, Die Jugendgeschichte des Herrn, Bern 1841. P. Lobstein, Die Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi, christologische Studie, II. Aufl, Freiburg i. Br. 1896. Alfred Resch, Das Kindheitsevangelium nach Lucas und Matthäus unter Herbeiziehung der außerkanonischen Paralleltexte quellenkritisch untersucht (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur herausgeg. von O. v. Gebhardt und A. Harnack, Band X Heft IV), Leipzig 1897. Ludwig Conrady, Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus', Göttingen 1900. Joh. Hillmann, Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lucas, kritisch untersucht: Jahrbücher für protestantische Theologie XVII (1891) S. 192–261. A. W. Zumpt, Das Geburtsjahr Christi, Leipzig 1869.

I

Die Lehre und das Leiden unseres Heilands waren längst Gegenstand schriftlicher Überlieferung geworden, ehe man dazu schritt, das Bild seines Lebens nach dem Anfang hin abzurunden. Nicht nur Markus, sondern sogar noch der, inhaltlich betrachtet, jüngste Evangelist Johannes setzen mit der Wirksamkeit des Täufers Johannes ein. Nur die Evangelien des Matthäus und Lukas berichten von der Geburt und Kindheit Christi. Aber diese beiden Berichte weichen weit, ja in unvereinbarer Weise voneinander ab.

1. Matthäus erzählt 1, 18—25 summarisch: Maria von Joseph gefreit (μνηστευθείσης) sei, bevor die beiden Gatten sich vereinigt hätten (συνελθεῖν: Heimführung oder eheliche Beiwohnung?), schwanger erfunden worden vom heiligen Geist; ihr Mann, da er auf das Gesetz hielt (δίκαιος ὤν) und doch sie nicht an den Pranger stellen wollte, habe den Entschluß gefaßt, sich in aller Stille von ihr zu trennen; da habe sich ihm ein Engel des Herrn im Traume gezeigt mit den Worten: „Joseph, Sohn Davids, scheue dich nicht, dein Weib Mariam zu dir zu nehmen (παραλαβεῖν); denn was in ihr gezeugt ist, stammt aus dem heiligen Geiste; sie wird einen Sohn gebären und du sollst ihn mit dem Namen Jesus benennen, denn er wird sein Volk erretten von seinen Sünden.“ Darin findet der Evangelist die Erfüllung der von Jesaias 7, 14 gegebenen Prophezeiung, welche nur in der Fassung der LXX („Jungfrau“ statt „junges Weib“) herangezogen werden konnte. Er fährt dann fort: Joseph habe, aus dem Schlafe erwacht, nach der Anordnung des Engels gehandelt und sein Weib zu sich

genommen, aber ihr nicht ehelich beigewohnt, bis daß sie einen Sohn (*CDL* „ihren erstgeborenen Sohn“ nach Lk) geboren, den er Jesus nannte. Nun erst erfahren wir den Schauplatz und die Zeit dieser Vorgänge: es war Bethlehem in Judäa, wo Jesus geboren ward, und die Regierungszeit des Herodes (2, 1). Die Göttlichkeit des Knäbleins wird alsbald durch ein Zeichen bekräftigt. Magier (ihre Zahl wird nicht genannt) aus dem Osten trafen in Jerusalem ein und fragten: „Wo ist, der (eben) geboren ist zum König der Juden? wir haben seinen Stern im Osten gesehn und sind gekommen, ihn zu verehren.“ Bestürzt über diese Kunde beruft Herodes alle Oberpriester und Schriftgelehrten, und diese erklären unter Berufung auf Micha 5, 1 Bethlehem in Judäa als den Ort, wo der den Juden verheißene Messias geboren sein müsse. Nachdem er von den Magiern sich über die Zeit, wo der Stern aufgegangen, unterrichtet, entläßt er sie mit dem Auftrage, genaue Erkundigungen über das Knäblein einzuziehen und ihm zu überbringen. Der Führung des Sternes folgend, bis er stehen geblieben, gelangen sie zu dem Hause Josephs (2, 11 εἰς τὴν οἰκίαν), finden das Knäblein mit seiner Mutter Maria, fallen vor ihm nieder, um es zu verehren, und überreichen ihm aus ihren Schatzkästen Gaben, Gold, Weihrauch und Myrrhen. Durch einen Traum gewarnt kehren sie jedoch nicht zu Herodes zurück, sondern wählen einen anderen Weg zur Heimreise. Auch dem Joseph erschien ein Engel des Herrn und mahnte ihn, mit dem Kind und der Mutter nach Ägypten zu fliehen, um den Nachstellungen des Herodes zu entgehen. Das tat er und blieb in Ägypten, bis Herodes gestorben war: wodurch sich das Wort des Osea 11, 1 erfüllte „aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen.“ Herodes aber ließ in ohnmächtigem Grimme alle Kinder von zwei Jahren und darunter, der Zeitangabe der Magier entsprechend, in Bethlehem und Umgegend schonungslos töten. Das Zeichen zur Rückkehr aus Ägypten erhält Joseph wiederum durch einen Engel im Traume. Aber da er vernimmt, daß

Herodes' Sohn Archelaos jetzt über Judäa herrsche, fürchtet er sich nach Judäa (d. h. nach Bethlehem) zurückzukehren, und wendet sich gemäß einer neuen Traumoffenbarung in das Galiläische Land, wo er sich in Nazareth ansiedelt.

Wenn man in Abzug bringt, was Schriftgelehrsamkeit aus dem Alten Testament herangeholt hat, bleibt in diesem Bericht des Mt nichts übrig, was nicht aus lebendiger Überlieferung, will sagen aus volkstümlicher Sage geschöpft sein könnte. Ja die Ungenauigkeiten und Unklarheiten, welche den Erklärer stören und am schärfsten von Conrady hervorgehoben sind, scheinen eine schriftliche Vorlage auszuschließen und erklären sich am ungezwungensten aus der sorglosen Wiederholung mündlicher Überlieferung.

2. Einen ganz verschiedenen Eindruck macht der Bericht des Lukas 1, 5–2, 50. Er ist ein Erzeugnis schriftstellerischer Kunst, und diese Kunst macht sich geltend nicht nur in der Nachbildung hebräischer Psalmenform, sondern vor allem im ganzen Aufbau der Erzählung. Der Verfasser baut seine Geschichte auf den durch das Evangelium gegebenen Voraussetzungen auf, daß die Tätigkeit Johannes des Täufers vorbildlich dem Auftreten Jesus' voranging und daß in Jesus der von den Juden erwartete Messias erschienen war; die Geschicke der beiden, des Heilands und seines Vorläufers, sucht er nun von ihrer Geburt, ja vom Mutterleibe an miteinander zu verschlingen.

Ausführlich wird erzählt, wie dem greisen Priester Zacharias, während er den Tempeldienst versieht, der Engel Gabriel erscheint und ihm verkündet, daß seine bis in ihr hohes Alter zur Unfruchtbarkeit verurteilte Frau Elisabeth ihm einen Sohn gebären werde, der im Geiste und in der Kraft des Elias vor dem Herrn einherziehen und ihm sein Volk bereiten werde. Die ungläubige Verwunderung des Zacharias wird durch plötzliche Unfähigkeit der Sprache bestraft. Sein Weib aber wird schwanger und hält sich fünf Monate vor den Leuten verborgen. Da, während diese in

ihrem sechsten Monate ging, erschien derselbe Engel Gabriel der mit Joseph verlobten aber noch unvermählten Maria, um ihr die Botschaft zu überbringen, daß sie empfangen und einen Sohn gebären werde, dem es bestimmt sei auf dem Throne seines Vaters David in Ewigkeit zu herrschen. Verwundert, da sie sich noch Jungfrau weiß, wird sie vom Engel belehrt, daß sie ihre Leibesfrucht dem heiligen Geiste verdanken werde. Zugleich wird sie auf das bevorstehende Mutterglück ihrer Verwandten Elisabeth hingewiesen. In ihrem Glücksgefühl sucht Maria die Verwandte im Gebirgsland Judäas auf, und wird von dieser prophetisch als die Gebenedeite des Herrn begrüßt; vor Freuden hüpft selbst der ungeborene Johannes im Mutterleibe. Es folgt dann der dem Lobgesange der Hanna (I. Sam 2, 1 ff.) nachgebildete, etwas sehr unbestimmte, aber echt hebräische Psalm, das berühmte *Magnificat* (1, 46–55). Nach den Bemerkungen Hillmanns (Jahrb. f. prot. Theol. XVII 197 ff.) hat D. Völter (Theologisch tijdschrift XXX 254–6) den zwingenden Beweis erbracht, daß dieser Psalm nicht, wie die handschriftliche und kirchliche Überlieferung will, der Maria, sondern der Elisabeth gehört, und Harnack hat kürzlich die Frage zum Abschluß gebracht, indem er sowohl das handschriftliche *Maria* als das an dessen Stelle von manchen alten Zeugen gelesene *Elisabeth* als glossematischen Eindringling und als echte Überleitung zum Psalm lediglich die Worte καὶ εἶπε feststellte, als deren Subjekt sich nun durch den Zusammenhang von selbst Elisabeth ergibt (Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1900 N. XXVII S. 538 ff.). Nach drei Monaten kehrt Maria zurück, und es ereignen sich nun die Vorgänge bei der Beschneidung und Namengebung des Johannes, die unerwartete Wiederkehr der Sprache bei Zacharias und sein Lobgesang (1, 67–79), der gleichzeitig dem Messias und dem Sohne, der diesem die Wege bereiten soll, gerecht wird. Mit einem kurzen Satze über die Jugend und den Aufenthalt des Johannes in der Wüste schließt der Vorbericht über Johannes.

Die Geburt Jesus' zu Bethlehem wird durch die von Augustus für das ganze Reich angeordnete, vom Statthalter Syriens Quirinius (Κυρήνιος) in Palästina durchgeführte Schatzung begründet, welche Joseph mit seinem Weib, weil er zum Hause Davids gehört, in die Davidstadt Bethlehem zu reisen nötigt. Dort wird das junge Weib von ihrem ersten Sohne entbunden, den sie in der Krippe niederlegt. Die Hirten auf dem Felde, durch die Verkündigung des Engels und den Jubelruf der himmlischen Heerscharen getrieben, kommen und preisen das Knäblein in der Krippe, und Maria merkt sich ihre Worte in bedächtigem Herzen. Wie das Gesetz es vorschreibt, wird der Knabe nach acht Tagen beschnitten und erhält dabei den vom Engel vorgeschriebenen Namen Jesus. Nach den vierzig Tagen der Reinigung (2, 22 αὐτῶν, nicht αὐτῆς: auch der Mann ist durch die Berührung mit der Wöchnerin befleckt) erfolgt das Opfer und die Darbringung des Erstgeborenen im Tempel zu Jerusalem, durch welche dem greisen Symeon, dem es verheißen war vor seinem Ende den Messias zu schauen, und der Prophetin Anna Gelegenheit gegeben wird die Verwirklichung ihrer Hoffnungen zu bezeugen. Nun erst, nachdem allen Vorschriften des Gesetzes Genüge getan ist, können die Eltern mit ihrem Kinde die Rückreise nach Nazareth antreten. In ungestörter Entwicklung verläuft dort mit der Gnade Gottes die Jugend des künftigen Heilands. Nur ein Ereignis der Jugendzeit hat der Evangelist wert erachtet zu schildern, die Szene, wie der Zwölfjährige im Tempel zu Jerusalem von den Eltern unter den Lehrern der Schrift betroffen wird.

Nach seiner ganzen Haltung, den leitenden Gesichtspunkten, der wiederholt angewandten Form des hebräischen Psalms, der guten Kenntnis jüdischer, der mangelhaften römischer Verhältnisse läßt, wie allgemein anerkannt ist, dieser Bericht die Hand eines Judenchristen nicht verkennen. Die Erzählung zerfällt auch innerlich in zwei deutlich voneinander geschiedene Hälften, die Vorgeschichte des Johannes

(c. 1) und die Geburt und Kindheit Jesus' (c. 2). Während in der ersteren Zacharias und Elisabeth im Vordergrund stehen und die Empfängnis der Maria nur episodisch dazwischen tritt, ist in der zweiten von jenen und ihrem Sohne Johannes nicht mehr die Rede. Aber beide Teile voneinander zu trennen, wie man wohl vorgeschlagen hat, ist unmöglich. Sie sind fest zusammengefügt; der Lobgesang des Zacharias weist auf den Erlöser hin, und in den prophetischen Worten des alten Symeon wiederholt sich dieselbe Form des hebräischen Psalms, die in den Hymnen der Elisabeth und ihres Mannes hervortritt. Freilich der Raum, welcher der Vorgeschichte des Johannes zugebilligt wird, steht sichtlich nicht in dem Verhältnis zur Hauptsache, der Verkündigung an Maria, das wir bei einem Schriftsteller erwarten dürfen, der selbständig die Feder ansetzt, um die Menschwerdung des Heilands zu schildern. Es ist sehr möglich, daß die wunderreiche Erzählung von der Verkündigung und Geburt des Johannes, also das, was Lk 1, 5–25. 46–55. 57–80 steht, in dem Kreise der Johannesjünger gedichtet und verbreitet war, bevor es mit der Vorgeschichte Jesus' verknüpft wurde. Wäre die Dichtung, welche die Anfänge des Erlösers und seines Vorläufers ineinander schlingen sollte, aus einem Gusse, so würde sie den Eltern des Heilands breiteren Raum und stärkere Betonung gewährt und nicht die Hauptgestalten in den Schatten der Nebenfiguren gestellt haben. Die Offenbarung an Zacharias (1, 14–17) verkündet in dem wiederkehrenden Elias den Vorläufer nicht sowohl des Heilands als Gottes selbst (s. Malachias 4, 5), und der Lobgesang der Elisabeth ist ohne erkennbare Beziehung auf Jesus. Es würde unter jener Annahme die ganze Anlage des 1. Kapitels sich bestens erklären; der judenchristliche Verfasser des Ganzen würde dann diese Dichtung eines Johannesschülers mit Überarbeitung des dem Zacharias in den Mund gelegten Psalms einfach übernommen, durch die Verkündigung und den Besuch der Maria erweitert und in dem kurzen Hymnus des

Symeon (2, 29—32) gewissermaßen nachgeahmt haben. Soviel wird man Völter (Theol. tijdschrift XXX 244 ff.) unbedenklich zugeben dürfen, ohne darum seinen kritischen Einzelergebnissen beizupflichten.

3. Jedes ungetrübte Auge wird sehen, daß die Geburtsgeschichten des Mt und Lk einander ausschließen und unvereinbar sind. Was ihnen gemeinsam ist, die Personen Josephs, Marias und Jesus', die Berufung Jesus' zum Messias, die Zeit des Herodes und die Geburt in Bethlehem, sind gegebene Voraussetzungen. Aber auf dieser Grundlage werden von beiden Evangelisten ganz verschiedene Gebäude errichtet. Die Heimat Josephs ist bei Mt Bethlehem, bei Lk Nazareth, die Göttlichkeit Christi wird bei Lk durch die Verkündigung des Engels an die Hirten und den Lobgesang der himmlischen Chöre, bei Mt durch den Aufgang des Sterns im Osten bezeugt; dem neugeborenen Messias wird bei Lk von den Hirten des Feldes, bei Mt von den Magiern die erste Verehrung dargebracht. Die Familie des Heilands flüchtet bei Mt vor dem Wüten des Herodes nach Ägypten und schützt sich dann vor Archelaos durch die Übersiedelung nach Nazareth, während sie bei Lk nach Vollzug der durch die Erstgeburt auferlegten Pflichten sofort nach Nazareth zurückkehrt. Und dort verläuft die Jugend des Heilands ungestört, während bei Mt die ersten Lebensjahre durch die Gefahr und den Wechsel des Wohnorts beunruhigt werden. Ein noch tieferer Gegensatz gegen Mt wird sich ergeben, wenn wir den Bericht des Lk von einem jüngeren Zusatz befreit haben werden.

Selbstverständlich hat der Glaube die beiden kanonischen Berichte hinnehmen und miteinander verarbeiten müssen. Schon bei Justinus Martyr beginnt diese Arbeit theologischer Vermittelung. Den Widerspruch zwischen dem göttlichen Ursprung Jesus' und der evangelischen Tatsache, daß nicht Maria, sondern Joseph dem Hause Davids zugeschrieben wird, gleicht er dadurch aus, daß er Maria aus dem Hause Davids stammen läßt (Dial. 43. 45. 100) und das Davidische Geschlecht

Josephs mit der Angabe verschleiert, daß er zum Stamme Juda gehört habe (Dial. 78). Er läßt (ebend.) den Joseph von Nazareth, wo er wohnte, nach Bethlehem, woher er war, reisen, um die widersprechenden Heimatsangaben zu beseitigen. Es ist von Interesse, gleichzeitig mit diesen ersten Vermittelungsversuchen auch schon Fortbildung der Sage wahrzunehmen. Die Geburt erfolgt in einer Höhle (cπηλαίῳ), nicht im Stalle (Dial. 78)[1], und die Magier kommen bei ihm bereits aus Arabien (so öfter). Reicht das zu, um mit Credner (Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften 1, 212ff.) und anderen, die ihm nachsprechen, die Geburtsgeschichte des Justinus auf eine außerkanonische Quelle zurückzuführen?

Noch vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts ist, um den verdrießlichen Widerstreit der beiden Evangelien aufzuheben, in freier, durch Kenntnis jüdischer Verhältnisse nicht eingeschränkter Fabulistik ein Urevangelium geschaffen worden, das sogen. Protevangelium Jacobi, ein apokryphes Schriftchen, das große Verbreitung gefunden und namentlich der Malerei früherer Jahrhunderte Anregung gewährt hat. Es war sicher dem Origenes, möglicherweise schon dem Clemens von Alexandreia bekannt. Obwohl der Verfasser weit über unsere Evangelien zurückgreift und die Vorgeschichte der Maria mit göttlichen Wundern zu umgeben sucht, verrät er doch im übrigen keine andere Absicht als die beiden Berichte unserer Evangelien, soweit es angeht, in wörtlicher Abhängigkeit zu vereinigen und auszugestalten. Die Abhängig-

[1] Diese volkstümliche Überlieferung ist auch in das Evangelium eingedrungen, aber seltsamerweise nicht sowohl bei Lukas als bei Matthäus 2, 9. Wie mich Herr Preuschen freundlich belehrt, hat Conybeare in Hastings Dictionary of the Bible I 154ᵃ darauf hingewiesen, daß die genannte Stelle nach der ältesten armenischen Evangelienhandschrift (i. J. 887 geschrieben) so lautet: ἐcτάθη ἐπάνω τοῦ cπηλαίου, οὗ ἦν τὸ παιδίον. Das ist unvereinbar mit Mt. 2, 11 καὶ ἐλθόντες εἰc τὴν οἰκίαν und paßt wenig zu dem ganzen Bericht des Mt., der von außerordentlichen Verhältnissen des Elternpaares zur Zeit der Geburt nichts weiß.

keit tritt gerade da am stärksten hervor, wo der Verfasser sich von dem Evangelium zu entfernen scheint. Ganz der Geschichte der Maria zugewandt hat er die bei Lk damit verschlungene Vorgeschichte des Johannes auszumerzen versucht; aber die Begegnung der Maria mit der Elisabeth mochte er nicht missen (c. 12), und das Verstummen des Zacharias erwähnt er als etwas Bekanntes, ohne die Ursache angegeben zu haben oder das Ende dieses Zustandes zu berühren. Verräterisch ist auch die ungeschickte Einfügung der Magierepisode. Die wenigen Abweichungen von dem Evangelium fallen dagegen nicht ins Gewicht. Die Geburtshöhle ist wie bei Justinus aus volkstümlicher Überlieferung übernommen; die Unterdrückung der Flucht nach Ägypten, die nur durch Interpolation 22, 2 in einzelnen Manuskripten steht (s. auch c. 25), mag auf Nachgiebigkeit gegen das vom Verfasser bevorzugte Evangelium des Lk beruhen. Harnack hat (Geschichte der altchristl. Literatur I 19, II 598f.) diesem Produkt apokrypher Fabulistik im wesentlichen gerechte Beurteilung zuteil werden lassen.

Andere apokryphe Quellen der Geburts- und Kindheitsgeschichte findet man in der Ausgabe der *Evangelia apocrypha* von Const. Tischendorf (ed. II Lips. 1876); über ihren Inhalt berichtet R. Hofmann, Das Leben Jesu nach den Apokryphen (Leipz. 1851). Aber eine selbständige Darstellung ist nach dem Protevangelium nicht mehr hervorgetreten. Alle ferneren Behandlungen der Geburtsgeschichte beruhen lediglich auf den drei genannten Quellen, den Evangelien und jenem Apokryphon, wie L. Conrady gezeigt hat (Quelle der Kindheitsgeschichte S. 172ff.). Was hinzugekommen ist, hat, teilweise durch die Liturgie angeregt, wie den Ochs und Esel an der Krippe, die Volksdichtung geschaffen.

Für die offenbarungsgläubige Theologie mußte die Vereinbarkeit der widerstrebenden Berichte stets ein Dogma sein. Sie erklärt die Divergenz der Quellen daraus, daß jeder der beiden Evangelisten sich verschiedene Abschnitte

derselben Geschichte zur Erzählung ausgewählt habe. In dem erleuchteten Zeitalter der Quellenkritik mußte sich natürlich diese Vorstellungsweise trotz der Mahnung Schleiermachers (Leben Jesu WW. I 6 S. 50ff.) zu der Hypothese auswachsen, daß hinter Mt und Lk eine einheitliche Quellenschrift stehe, ein Evangelium von der Geburt und Kindheit Jesus'. Es ist das zweifelhafte Verdienst von Alfred Resch, dies „Kindheitsevangelium" gefunden und gleich auch griechisch und hebräisch wiederhergestellt zu haben. Mein Freund L. Conrady hat auf dieser abschüssigen Bahn noch einen Schritt weiter getan und versucht, das Protevangelium des Jakobus als die gesuchte einheitliche Quelle zu erweisen.

II

1. Zu einer Kritik dieser Darstellungen geben die Evangelien selbst genügenden Anhalt. Trotz den Überarbeitungen, die sie vor ihrer kanonischen Fixierung erfahren mußten, sind in unseren Evangelien nicht selten Beziehungen auf Verhältnisse, die mit jüngerem Zuwachs unvereinbar sind, treu bewahrt worden, in der Regel wohl darum, weil sie unlöslich verknüpft waren mit bedeutsamen Aussprüchen unseres Herrn, die man nicht missen mochte und nicht streichen durfte. Es ist längst und oft bemerkt worden, daß wie Paulus so auch die Evangelisten selbst nicht das geringste von der wunderbaren göttlichen Geburt des Heilands wissen. Wohl aber ist ihnen das natürliche Sohnesverhältnis des Heilands zu dem Zimmermann Joseph und seinem Weibe Maria noch genau bekannt. Selbst die Episode von dem Aufenthalt des 12jährigen Jesus im Tempel zu Jerusalem (Lk 2, 41—50) kennt nur dies Sohnesverhältnis: „und seine Eltern wußten es nicht" (43), was zeitig in „Joseph und seine Mutter" umgeschrieben wurde, und Maria sagt zu Jesus v. 48: „dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht". Zwar hat die Episode den Zweck, zum ersten Male das Bewußtsein der Sohnschaft

Gottes hervorbrechen zu lassen (v. 49); aber gerade daß die Eltern diese Äußerung (v. 49 ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου) nicht verstehen, ist ein zwingender Beweis dafür, daß für die Vorstellung des Erzählers Joseph und Maria die leiblichen Eltern Christi waren und sich als solche wußten. Noch deutlicher redet der alte Bestand der Evangelien. Als der Heiland nach seiner grundlegenden Tätigkeit am Galiläischen See einmal in die Heimatstadt Nazareth kam und dort in der Synagoge auftrat, fragten die Leute verwundert: „Ist das nicht des Zimmermanns Sohn? heißt seine Mutter nicht Maria ('Ist das nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria?' Mk bereits überarbeitet) und seine Brüder Jakobus und Joseph und Simon und Judas? und sind nicht seine Schwestern alle bei uns?" (Mt 13, 55f. vgl. Mk 6, 3). An der entsprechenden Stelle des Lk 4, 22f. nimmt Jesus die Frage der Nazarener „Ist das nicht Josephs Sohn?" ruhig als berechtigt hin und lehnt nur Wundertätigkeit mit der Bemerkung ab, daß der Prophet in seinem Vaterland nichts gelte; die Prophetenstelle (Jes. 61, 1), die er dort verliest, spricht von der Salbung durch den h. Geist, aber nicht von Sohnschaft Gottes. Im Ev. Johannis werden die Zweifel an dem messianischen Berufe Jesus' dem Nathanael aus Bethsaida in den Mund gelegt; sein Bruder Philippos hatte ihm gemeldet, der Messias, von dem Moses und die Propheten geschrieben, sei gefunden, „Jesus der Sohn des Joseph aus Nazareth" (7, 45), und er antwortete „kann denn aus Nazareth etwas Gutes kommen?" Am beredtesten spricht die synoptische Erzählung von der Verleugnung der Seinigen (Mt 12, 46–50; Mk 3, 31–35; Lk 8, 19–21), die allein Mt im ursprünglichen Zusammenhang aufbewahrt hat. Die Wunder, die Jesus tat, hatten die von den Schriftgelehrten geförderte Vorstellung erregt, daß Jesus mit dem Teufel einen Bund geschlossen habe, „durch den Obersten der Teufel treibt er die Teufel aus" (Mk 3, 22; vgl. Mt 12, 24; Lk 11, 15; Joh 10, 20). Auch in das Elternhaus war diese Nachricht gedrungen, und bestürzt machten sich seine Brüder

mit der Mutter auf den Weg, um sich seiner zu bemächtigen und ihn mit sich nach Haus zu nehmen; sie dachten nicht anders als er sei irre geworden (Mk 3, 21). Sie fanden ihn in einem Hause inmitten einer Menge Volks, das ihm lauschte, und vermochten nicht zu ihm durchzudringen. Als sie ihn bitten ließen, zu ihnen heraus zu kommen, sprach er, auf die Schüler und Hörer weisend, das Wort: „Siehe, das ist meine Mutter und meine Brüder“ usw., ein Wort, dessen Schroffheit durch die Überzeugung verständlich wird, daß er bei den Seinigen Verständnis für seine Tätigkeit nicht finde: im Ev. Joh 7, 5 wird das mit dürren Worten von den Brüdern Jesu bezeugt. Auch die Apostelgeschichte erwähnt mit der Mutter die Brüder Jesus’ (1, 14). Zu dem Ergebnis dieser Beobachtungen stehen in bestem Einklang die beiden Geschlechtsregister, welche uns Mt 1, 1—16 und Lk 3, 23—38 erhalten haben. Beide sind vollständig unabhängige Versuche, Jesus in genealogischen Zusammenhang mit David zu bringen, aber beide wurzeln in der Voraussetzung, daß Jesus der leibliche Sohn Josephs sei, und haben nur unter dieser Annahme Zweck und Sinn. Während Mt die Liste in drei Perioden mit der typischen Zahl von je 14 Geschlechtern von Abraham bis auf Joseph und Jesus herunterführt, steigt Lk von Jesus, „der ein Sohn, wie man glaubte, Josephs war“, aufwärts bis zu Adam, „der ein Sohn Gottes war“; nur die ersten 14 Stammväter des Mt und zwei im Eingang seiner dritten Periode (Salathiel und Zorobabel) kehren bei Lk wieder. Der Zusatz bei Lk „wie man glaubte“ und der Schluß der Liste des Mt „Joseph der Mann der Maria, von der (ἐξ ἧς) Jesus, der den Namen Christus führt, geboren ist“ verraten die Hand ausgleichender Überarbeiter; aber den unvereinbaren Widerspruch der auf Joseph, nicht auf Maria gestellten Geschlechtsreihen mit der Geburtsgeschichte haben diese zaghaften Korrekturen nicht zu heben vermocht. Wenn wir Lk Glauben schenken, so steht Maria überhaupt dem Hause Davids fern: sie heißt „Verwandte“ (συγγενίς Lk 1, 36) der Elisabeth, diese

war jedoch „von den Töchtern Aarons“ (1, 5). Daß aber Clemens Romanus im I Brief an die Korinthier 32, 2 Jesus als einen geborenen Leviten (durch Maria natürlich) betrachte, darin vermag ich Hilgenfeld und Hillmann (Jahrb. f. prot. Theol. XVII 250f.) nicht zu folgen. Erst als die jungfräuliche Geburt Christi durchgedrungen war, konnte man sich genötigt fühlen, Maria aus dem Hause Davids stammen zu lassen; das tut schon Justinus martyr (S. 6), dann das Protevangelium des Jakobus c. 10; sogar in den syrischen Palimpsest vom Sinai ist Lk 2, 5 (4) die Interpolation „weil sie beide aus dem Hause Davids waren“ eingedrungen. Das ist alles ebenso selbstverständlich, wie daß die theologische Interpretationskunst eines Resch das davidische Geschlecht Marias aus den Evangelien selbst herausliest (Kindheitsev. S. 191).

2. Nur hinweisen will ich auf die chronologischen Schwierigkeiten, an deren Hebung der gelehrte Scharfsinn von Jahrhunderten sich vergeblich abgemüht hat. Wenn Mt den Heiland unter der Herrschaft des Königs Herodes geboren werden und erst, nachdem diesem sein Sohn Archelaos in der Herrschaft Judäas gefolgt ist, aus Ägypten zurückkommen läßt, so wird dadurch die Geburt Christi um einige Jahre über das Jahr 4 vor Chr., das Todesjahr des Herodes, zurückgeschoben. Lk dagegen knüpft die Geburt Christi an die nach Befehl des Augustus in Palästina unter P. Sulpicius Quirinius, dem Statthalter Syriens, vollzogene Schatzung. Diese war nicht denkbar vor der Absetzung Archelaos' 6 nach Chr. und wird tatsächlich für diese Zeit bezeugt durch Josephus Ant. Jud. XVII 13, 5 (355) und XVIII 1. Wenn es nun auch zu großer Wahrscheinlichkeit erhoben worden ist, daß Quirinius schon vorher in der Zeit von 3–2 vor Chr. die Provinz Syrien verwaltet hatte (s. Mommsen Mon. Ancyr.² p. 161ff. E. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes I² 260ff.), so kann doch der für den Bericht des Lk wesentliche Umstand, die durch Quirinius vorgenommene Schatzung, nicht von dem Jahre 6 n. Chr. verrückt werden. Lk steht aber nicht nur mit Mt,

sondern auch mit sich selbst in Widerspruch, da auch er im Anfang seines Berichtes (1, 5) das Ereignis in „die Tage Herodes des Königs der Juden“ verlegt. Beide Ansätze sind durch einen Zwischenraum von mehr als 10 Jahren voneinander getrennt. Eine brauchbare Zeitbestimmung läßt sich aus den Berichten über die Geburt Jesus' überhaupt nicht gewinnen. Ungefähr läßt sich das Jahr der Geburt nur durch die Angaben des Lk 3, 1. 23 ermitteln, daß Johannes im 15. Jahre des Tiberius 28/29 n. Chr. hervorgetreten und Jesus im Beginne seiner Wirksamkeit, also 29, ungefähr dreißig Jahre alt gewesen sei. Man findet die Zeugnisse für die verschiedenen darauf gebauten Berechnungen übersichtlich bei Clinton Fasti Hellenici 3, 260 ff. zusammengestellt; die letzte Untersuchung der Frage hat A. W. Zumpt (1869) geliefert.

Über den Tag der Geburt schweigen die Evangelien. Die Kirche hat ihn mittels mythologischer Analogetik festgestellt. Während die alte Kirche, und so noch immer die armenische, die Geburt am Feste der Epiphanie (6. Januar) feierte, das aus dem alexandrinischen Fest der Erscheinung des Dionysos abgeleitet ist, hat die römische Kirche nach der Mitte des VI Jahrh. den *natalis Solis invicti*, d. h. den 25. Dezember, als Geburtsfest des Heilands durchgesetzt. Aber vorher waren die verschiedensten Ansätze versucht worden. Der gelehrte Jesuit Antonmaria Lupi hat sich das Vergnügen gemacht (Dissertazioni, lettere ed altre operette, Faenza 1785, 1, 219 ff.) zu zeigen, daß es keinen Monat im Jahre gibt, in den nicht die Geburt gesetzt worden wäre.

3. Ein anderer Widerspruch, den wir nicht unerwähnt lassen dürfen, betrifft den Ort der Geburt. Es war eine ebenso feste Überlieferung, daß Jesus zu Bethlehem geboren war, wie daß er aus Nazareth stammte. Beide Evangelisten haben sich bereits mit diesem Widerspruch abfinden müssen. Mt nahm Bethlehem einfach als die Heimat Josephs und ließ diesen erst nach der Rückkehr von Ägypten aus Furcht vor

Archelaos seinen Wohnort zu Nazareth in Galiläa nehmen; er hatte kein Recht 13, 54 Nazareth die „Vaterstadt“ (πατρίδα) Christi zu nennen, wie der Vorgänger (Mk 6, 1) es durfte. Lk betrachtet Nazareth als Heimat Josephs, und bedient sich, um die Geburt zu Bethlehem zu motivieren, des Auskunftsmittels der Schatzung. Wie die Lehrtätigkeit des Heilands bis zur letzten Reise nach Jerusalem sich wesentlich im Umkreise des benachbarten Galiläischen Sees bewegte, so stand auch seine Herkunft aus Nazareth in Galiläa fest (Mk 6, 1–4; Mt 13, 54f.; Mk 4, 16ff.; Mt 21, 11. 26, 69. 71; Joh 1, 46. 7, 41); ja Mt 2, 23 hat dafür sogar ein freilich sehr apokryphes Prophetenwort in Bereitschaft: „auf daß erfüllet werde, was durch die Propheten gesagt ist: Er wird ein Nazaräer heißen“. Wie konnte Bethlehem damit in Konkurrenz treten?

Man hat daran erinnert, daß auch in Galiläa ein Bethlehem unweit von Nazareth lag, im Talmud einmal *Bethlehem Noseriyyah* genannt.[1] Unsere Frage kann durch die Einführung dieses zweiten Bethlehem nicht entwirrt, sondern nur weiter verwickelt werden. Denn es ist ebenso gewiß, daß das Bethlehem, in welches unsere Evangelien die Geburt Christi verlegen, das judäische südlich von Jerusalem ist, wie als Heimatsort desselben Nazareth feststand. Aber wichtig ist, daß dieses Bethlehem nur den Berichten über Christi Geburt bekannt ist. Hier liegt der Schlüssel. Nach der Predigt vom Wasser des Lebens werden, wie es im Ev. Joh 7, 40f. heißt, verschiedene Stimmen des Volkes laut. „Da sagten etliche . . .: Dies ist in Wahrheit der Prophet.“ Andere sagten: „Dies ist der Christus.“ Andere sagten: „Kommt denn der Christus aus Galiläa? hat nicht die Schrift gesagt, daß der Christus aus dem Samen Davids und von Bethlehem, wo David war, komme?“ Schon beim Einzug in Jerusalem ruft das Volk Jesus als „dem Sohne

---

[1] Cheyne in dem Artikel „Nazareth“ der Encyclop. biblica 3, 3360 ff.

Davids“ sein Hosianna zu (Mt 21, 9, vgl. 15; Mk 11, 10) und die Pharisäer wissen, daß der Gesalbte des Herrn nur ein Sohn Davids sein könne (Mt 22, 42; Mk 12, 35; Lk 20, 41). Aus der Prophezeiung des Micha 5, 1 war die weitere Forderung abgeleitet, daß der Messias aus der Davidstadt Bethlehem hervorgehen müsse. Die Schriftgelehrten, welche Herodes bei Mt zu Rate zieht, können angesichts dieser Prophezeiung (Mt 2, 6) gar nicht in Zweifel sein, wo der neugeborene König der Juden zu suchen ist. Die Erzählung des Johannes, eines Evangelisten, der die wunderbare Geburt noch nicht kennt, stellt die tatsächliche Heimat des Heilands, Galiläa, in Gegensatz zu der durch den jüdischen Glauben geforderten Geburtsstätte des Messias und enthüllt uns den verborgenen Weg, auf dem Bethlehem in die Überlieferungen der Evangelien gekommen ist. Schon zu Lebzeiten wurde Jesus als der „Gesalbte des Herrn“ betrachtet, Petrus selbst hatte die Bezeichnung geprägt (Lk 9, 20; vgl. Mk 8, 29; bei Mt 16, 16 „du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“). Die ganze Vorstellungsreihe, die sich den Juden an den Begriff des Messias knüpfte, mußte notwendig auf Jesus übergehn, sobald erst die Auffassung, daß er der „Christus“ sei, durchgedrungen war: das ist das Naturgesetz der Legendenbildung. Vor allem mußte Jesus ein Nachkomme Davids, also aus königlichem Stamme sein. Schon vor seinem Tod hat man diese Folgerung gezogen. Die erste literarische Wirkung waren die Geschlechtslisten, welche Jesus’ Vater Joseph mit David in Verbindung setzten. So nüchterne Prosa sie reden, sind sie doch die ältesten Versuche der Dichtung über die Geburt Christi. Der nächste unvermeidliche Schritt war, seine Wiege nach Bethlehem zu versetzen. Als die Berichte des Mt und Lk abgefaßt wurden, war das bereits ein fester Glaubenssatz geworden, der wohl oder übel mit der geschichtlichen Heimat Jesus vermittelt und ausgeglichen werden mußte.

Die Widersprüche mit der durch das Evangelium selbst

verbürgten Wahrheit beweisen, daß zu der Zeit, wo die Geburts- und Kindheitsgeschichte hinzugefügt wurden, der Kern der Evangelien des Mt und Lk bereits feststand. Diese Zutaten müssen ganz anderen Federn entstammen als das übrige — den Inhalt meine ich natürlich, nicht die Form. Denn die Möglichkeit bleibt durch unsere sachliche Kritik unberührt, daß wir die heutige Form einem Überarbeiter verdanken, der die verschiedenen Bestandteile bereits vorfand. Daran scheint Harnack nicht gedacht zu haben, als er unlängst in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1900 n. XXVII S. 547 ff. aus der Gleichheit des Sprachgebrauchs und des Wortschatzes glaubte beweisen zu können, daß die beiden ersten Kapitel des Lukas von einer und derselben Hand herrührten wie das ganze übrige Evangelium und die Apostelgeschichte. Nicht einmal jene zwei ersten Kapitel können als zweifellos einheitliche Schöpfung eines einzigen Kopfes betrachtet werden. Das entscheidende Wort muß der sachlichen Kritik und der Analyse der Komposition vorbehalten bleiben. Während bei Mt der sachliche Widerspruch des Evangeliums die Kindheitsgeschichte als Eindringling erkennen läßt, sind wir bei Lk in der Lage, das aus der Kritik des Inhalts abgeleitete Urteil durch das Zeugnis des Verfassers selbst erhärten zu können. Seine Berufung auf die, „welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen“ (Ev. 1, 2 vgl. 3 ἄνωθεν) würde auch ohne die ausdrückliche Erklärung dieses ἀπ' ἀρχῆϲ und ἄνωθεν, die er Apostelg. 1, 22 (ἀρξάμενοϲ ἀπὸ τοῦ βαπτίϲματοϲ) und 10, 37 gibt, keinen Zweifel daran lassen, daß Lk sein Evangelium erst mit der Taufe und Predigt des Johannes begonnen hat. Das hat P. Corssen im wesentlichen richtig und überzeugend dargetan (Göttinger gel. Anz. 1899 n. 4 S. 315—327).

III

Die ältesten Niederschriften des Evangeliums wußten nichts anderes, als daß Jesus zu Nazareth geboren war als

Sohn des Joseph und der Maria, aber sie lehrten auch, daß Jesus der von den Propheten verkündete, von den Juden erwartete Messias sei und sie hatten davon zu berichten, wie Christus selbst von dem Bewußtsein erfüllt war, Gottes Sohn zu sein. Mit diesen Vorstellungen waren die Keime gegeben, die in den empfänglichen Gemütern der alten Christengemeinde fruchtbaren Boden fanden und verhältnismäßig rasch sich zu dem Dogma von der Göttlichkeit der Person Christi, ja von der Präexistenz des Sohnes Gottes entwickeln mußten.

1. Von dem Messias erwartete der jüdische Glaube nicht übernatürliche Geburt; er mußte nur aus dem Hause Davids stammen und von Gott erwählt sein (vgl. Hillmann Jahrb. f. prot. Theol. 17, 1891, 233 ff.). Daraus hatte sich unweigerlich als erste Folgerung, wie wir gesehen, ergeben, daß der Vater Jesu ein Abkomme Davids und daß Jesus in Bethlehem geboren sein mußte. Es folgte aber notwendig auch, daß der Auserwählte Gottes mit Gott selbst in nähere Beziehung gesetzt wurde. Der als Mensch geboren und herangewachsen war, bedurfte einer göttlichen Weihung zu seinem Berufe. So entstand die Dichtung von der Jordantaufe.

In den Eingang der ältesten Evangelien war das Auftreten Johannes des Täufers, seine Predigt und Taufe gestellt. Durch das Vorbild des Täufers wurde Jesus zu seiner großen Aufgabe erweckt; den unverkennbaren Nachhall des tiefen Eindrucks, den der Täufer auf ihn gemacht, zeigt die begeisterte Anerkennung, die Jesus ihm spendet (Mt 11, 7 ff. Lk 7, 24–35 vgl. Mt 21, 32). Erst auf die Kunde, daß der Tätigkeit des Johannes seine Gefangennehmung durch Herodes ein vorzeitiges Ende bereitet hatte, tritt Jesus aus dem bisherigen Dunkel hervor (Mt 4, 12 Mk 1, 14). So hindert nichts anzunehmen, daß unter der Menge, die sich am Jordan zu Johannes drängte, um getauft zu werden, sich auch Jesus befunden hatte, und daß diese Thatsache schon von Anfang in den Evangelien erzählt gewesen war. Diese Taufe aber gab die erwünschte Gelegenheit, aus dem Menschen Jesus

den Gesalbten des Herrn zu machen. Es ist in doppelter Weise geschehen. Nach Mk 1, 10f. sieht Jesus, als er aus dem Jordan emporsteigt, den Himmel sich spalten, den heiligen Geist in Gestalt einer Taube sich auf ihn herablassen, und eine Stimme hört er vom Himmel: „Du bist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.“ Diese aus dem Urtext (nicht LXX) von Jes 42, 1 abgeleiteten und auch bei der Verklärung auf dem Berge angewendeten Worte sollen Gott selbst bezeugen lassen, daß er Jesum zum Messias auserwählt habe; und der Geist Gottes geht in ihn ein, um das Wort des Jesaias 42, 1. 11, 2 zur Wahrheit zu machen. Kühner verfuhr derjenige, welcher die kurze Nachricht von Jesu Jordantaufe dem Lk-Evangelium 3, 21 f. einfügte. Er begnügte sich nicht mit der göttlichen Berufung zum Messias, sondern wollte auch für die Sohnschaft Gottes ein unmittelbares göttliches Zeugnis. Er benutzte dazu die Worte des Psalmisten 2, 7 (vgl. Apostelg. 13, 33) und ließ Gott sagen: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich geboren.“ Die griechische Kirche hat so bis etwa 300, der lateinische Westen bis über 360 die Lk-Stelle gelesen; die Vorstellung selbst hat dazu geführt, die Menschwerdung Gottes an die Jordantaufe zu knüpfen; das Fest der Epiphanie, der Erscheinung Gottes auf Erden hat überall, bevor das Weihnachtsfest durchdrang, gleichzeitig der Taufe und der Geburt Christi gegolten. Gleichsam im Wetteifer mit dieser volltönenderen Bildersprache wurde die andere Fassung des Wunders am Jordan mit weiteren Wundern ausgestattet, wie sie das Altertum im Mt und dem Hebräerevangelium las; auch das Ev. des Johannes geht über den ursprünglichen Bericht weit hinaus.

2. Die mythischen Bilder, die damit geschaffen waren, konnten gläubige Herzen auf die Dauer nicht befriedigen. Der immer mehr durchdringenden Vorstellung von der Göttlichkeit Jesu widerstrebte es, die Weihung zum Messias oder die Adoption zum Sohne Gottes erst in das dreißigste Lebensjahr des Heilands zu verlegen. Er mußte von Geburt an das

erwählte Werkzeug Gottes sein. So erwuchs die Sage von Christi Geburt. Sie ist erst zu einer Zeit entstanden und ausgebildet worden, als mit der Jordantaufe bereits die Weihung zum Messias sich fest verbunden hatte. Wären beide zu etwa gleicher Zeit oder die Geburtsgeschichte vorher entstanden, so hätte das Taufwunder nicht die Gestalt erhalten können, die es heute hat, oder wäre nie ausgebildet worden; das eine schließt das andere aus.

Auch hier konnte ein doppelter Weg beschritten werden. Wie bei der Jordantaufe göttliche Bezeugung der göttlichen Zeugung gegenüber steht, so konnte auch hier neben der wunderbaren Erzeugung Christi eine mehr der jüdischen Denkweise entsprechende Darstellung geschaffen werden, in welcher dem menschlichen Sohne des Joseph und der Maria bei der Empfängnis und Geburt göttliche Offenbarungen die Erwählung zum Messias bezeugten.

Eine solche Darstellung liegt tatsächlich bei Lukas vor. Wenn wir die Beobachtungen festhalten, die wir bei Bethlehem machen konnten, werden leicht die Fesseln, die lange Gewöhnung an geheiligte Überlieferung um uns legt, gelöst werden. Es ist das Verdienst Joh. Hillmanns (Jahrb. f. prot. Theol. XVII 221 ff.) mit zwingenden Gründen dargetan zu haben, daß die beiden Verse des Lk 1, 34—35, die einzigen, worin dort die göttliche Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria angekündigt wird, mit der ganzen übrigen Darstellung der Kap. 1—2 unvereinbar sind, also von einem Überarbeiter eingefügt worden sein müssen. Nach Ausscheidung dieser Stelle bleibt eine rein judenchristliche, noch ganz auf der alten und echten Überlieferung, daß Jesus der Ehe des Joseph und der Maria und zwar als Erstgeborener entsprossen sei, fußende Erzählung von der Geburt des Messias übrig, und es findet sich nun kein Wort darin, was nicht aus den jüdischen Vorstellungen von dem kommenden Messias seine volle Erklärung erhielte.

Der Engel Gabriel kommt, von Gott gesandt, nach Na-

zareth zu einer Jungfrau Maria, die mit Joseph, einem Nachkommen Davids (ἐξ οἴκου Δαυείδ 1, 27), verlobt war; er überrascht sie durch seinen Gruß und verkündet ihr dann, daß sie schwanger werden und einen Sohn gebären werde, der Sohn des Höchsten genannt und auf dem Throne Davids, seines (Stamm-)Vaters sitzen werde usw. (1, 31—33), woran er dann die Mitteilung von der eingetretenen Schwangerschaft der bis ins Alter unfruchtbaren Elisabeth, ihrer Verwandten, schließt (1, 36f.). Die Geschehnisse im Hause der Elisabeth (1, 39—56), auch der Psalm des Zacharias (1, 68ff.) dienen nur dazu, den Messias schon im Mutterleibe zu verherrlichen und die Beziehungen des künftigen Johannes zu ihm vorzubereiten. Nahe vor dem Ende der Schwangerschaft Marias erfolgt dann die übel durch die Schatzung motivierte Reise des Ehepaares nach Bethlehem. Joseph muß sich in der Stadt Davids zur Eintragung in die Steuerrolle stellen, weil er „aus dem Hause Davids" stammt (2, 4), und zwar samt „seinem Weibe Maria": denn nichts anderes als cὺν Μαριὰμ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ las v. 5 noch der von Missis Agnes Smith Lewis entdeckte syrische Palimpsest vom Sinai und *cum Maria uxore sua* bezeugen die vorhieronymianischen Texte von Verona und Vercelli, auch der Colbertinus, eine Lesung, die ganz abgesehen von dem Gewicht der Zeugen für sich selbst spricht; dafür wurde dann interpoliert cὺν M. τῇ ἐμνηςτευμένῃ αὐτῷ (so Sinaiticus und Vaticanus, auch die lat. Übers. von Brescia), und wie so häufig sind zeitig beide Lesungen kontaminiert worden zu cὺν M. τῇ ἐμνηςτευμένῃ αὐτῷ γυναικί (so der Alexandrinus, die lat. Übers. von Corbie, und schon Eusebios und Kyrillos Katech. 12, 31); daß hier wirklich Kontamination stattgefunden hat, sieht man recht anschaulich an dem alten Freisinger Ms. (Old-latin biblical texts 3, 75) *cum maria uxore su*[*a*] *desponsata ei,* wo die alten Varianten τῇ γυναικὶ αὐτοῦ und τῇ ἐμνηςτευμένῃ αὐτῷ noch unvermittelt nebeneinander stehen. Da nun im Eingang der Erzählung 1, 27 zweimal nach einhelliger Überlieferung hervorgehoben

wird, daß Maria bei der Botschaft des Engels, obwohl dem Joseph verlobt, noch Jungfrau war, so können wir mit Sicherheit aus 2, 5 folgern, daß in der ursprünglichen Gestalt des Berichtes noch die kaum entbehrliche, aber für den Überarbeiter, der 1, 34f. einfügte, unerträgliche Bemerkung nach 1, 38 gestanden hat, daß danach Maria von Joseph heimgeführt worden sei und empfangen habe; dazu stimmt es bestens, wenn 2, 21 daran erinnert wird, daß der Name Jesus von dem Engel vorgeschrieben worden sei, „bevor er empfangen wurde im Mutterleibe". Daß Jesus die erste Frucht dieser legitimen Ehe gewesen, wird mit klaren Worten 2, 7 gesagt: „und sie gebar ihren erstgeborenen Sohn" — τὸν πρωτότοκον heißt es, nicht etwa τὸν μονογενῆ, und die Überlieferung hat daran nicht gerüttelt, ja es ist sogar in Mt 1, 25 interpoliert worden. Jesus wird also anerkannt als der älteste unter den Söhnen und Töchtern Josephs, welche das Evangelium selbst nicht vergessen hat. Nach jüdischem Ritus findet dann nach acht Tagen Beschneidung und Namengebung statt (2, 21), nach vierzig Tagen Weihung des Erstgeborenen und Opfer im Tempel zu Jerusalem (2, 22f.): der ganze Vorgang setzt natürliche Geburt aus legitimer Ehe voraus, und ausdrücklich wird das 2, 27 bestätigt: „da die Eltern das Kind Jesus hereinbrachten". Ganz im Sinne der Messias-Verheißung, die in den Worten des Engels sowohl zu Maria (1, 31—33) als zu den Hirten (2, 11 vgl. 14) erklungen war, sind die Begrüßungen des alten Symeon (2, 29—35) und der Prophetin Anna (2, 36—8) gehalten. Und auf dem gleichen Boden steht schließlich das Erlebnis der Eltern mit dem zwölfjährigen Sohne im Tempel (2, 41 ff.), das bereits oben S. 170f. besprochen ist.

Wir erkennen somit in dem Berichte des Lk einen judenchristlichen Versuch, die Geburt und Kindheit Jesu mit dem Glanz des Wunderbaren zu verklären, den seine Berufung zum Messias zu erfordern schien. Die Wunder aber beschränken sich ausschließlich auf göttliche Offenbarungen, die von Engeln überbracht werden oder in den handelnden Per-

sonen durch die Kraft des göttlichen Geistes hervorbrechen. Die geschichtliche Überlieferung, auf welcher der Kern des Evangeliums stand, daß Jesus als ältestes Kind des Joseph und der Maria von Nazareth geboren war, ist noch treu festgehalten. Nur die Forderung, daß Jesus durch seinen Vater dem Hause Davids angehöre und in der Davidstadt Bethlehem geboren sei, war bereits für diese ganz durch die messianischen Vorstellungen beherrschte Dichtung unerläßliche Voraussetzung. Erst der Überarbeiter hat, indem er durch Einschaltung von 1, 34f. einen Kompromiß mit der durch Mt verbreiteten Sage schloß, einen fremdartigen, unvereinbaren Zug in die einheitlich gestaltete Dichtung bei Lk eingedrängt.

3. Dagegen ist der Bericht des Mt ganz beherrscht von der Voraussetzung, daß Jesus im jungfräulichen Leibe der Maria empfangen sei vom heiligen Geiste. Joseph erhält die Offenbarung, „das in ihr Gezeugte ist aus dem heiligen Geiste"; und Joseph, der göttlichen Weisung folgend, „erkannte sie nicht, bis sie einen Sohn geboren hatte". Man kann die göttliche Zeugung als eine Rückübertragung der bei Lk hervortretenden Auffassung des Taufwunders betrachten. Aber es kommt etwas völlig Neues hinzu, die Empfängnis und Geburt der Jungfrau. Und hiermit treten wir zweifellos auf den Boden heidnischer Vorstellungen. Schon die alten Väter der Kirche haben sich dieses Gefühls nicht erwehren können. Dem Judentume ist die Vorstellung ganz fremd, während sie bis über die augusteische Zeit dem griechisch-römischen Heidentume höchst lebendig geblieben ist. Den Nachweis habe ich früher gegeben und könnte ihn heute verstärken. Das Wort des Jesaias 7, 14 hat zur Gestaltung dieser Geburtssage um so weniger Veranlassung gegeben, als der Zusammenhang der Stelle gar nicht auf einen erwarteten Messias hinweist und nur von einem jungen Weibe, nicht einer Jungfrau, wie es in der LXX heißt, spricht. Die Anstrengungen, welche man gemacht hat, um das höchst unliebsame Eingreifen heidnischer Mythologie in den Stoff der Evangelien

abzuwehren, sind vergeblich gewesen. Man hüte sich mit Belegen zu kommen, welche das Gegenteil von dem beweisen, was sie sollen. An einer merkwürdigen Stelle (*de Cherubim* 13, 1, S. 180f. Cohn) sucht Philo, indem er die Ausdrucksweise der Heiligen Schrift preßt, zu zeigen, daß es Gott gewesen, der Sarah, Lea, Rebekka und Sepphora befruchtet habe. Hier wird allerdings göttliche Zeugung, wenn auch nicht jungfräuliche Geburt, gelehrt. Aber man darf nicht übersehn, daß Philo diese Lehre als ein Mysterium, als eine weihevolle Offenbarung, mit anderen Worten als etwas ganz Neues bezeichnet; die neue Erkenntnis ist ihm erst in der hellenistischen Atmosphäre Alexandreias aufgegangen, an der Quelle aller der Ideen, womit er die Überlieferungen seines Volkes zu vertiefen wußte.

Wie der Grundfaden des Gewebes, so sind auch alle Einschläge auf heidnischem Boden gewachsen. Die Erscheinung eines neuen Sterns am Himmel, der die Geburt des Heilands anzeigt, war im antiken Volksglauben vorgebildet. Von Astrologen wurde sogar gelehrt, daß bei der Geburt eines jeden Menschen ein neuer Stern emporsteige (s. Julianus Halic. im Rhein. Mus. 55, 328, Z. 11). Noch an die Geburt des Alexander Severus ist die Sage geknüpft worden, daß durch die plötzliche Erscheinung eines Sternes erster Größe die künftige Weltherrschaft des Knäbleins verkündigt worden sei (Lampridius c. 13): das kann semitischer Herkunft sein. Auch daß von den sternkundigen Magiern die Geburt des Heilands erkannt und verkündet wird, hat sein Vorbild in einer schon von Cicero (de divin. I 23, 47 vgl. 41, 90) erwähnten Alexandersage. Daß sie aber selbst kommen, um den neuen Herrn zu verehren, scheint, wie unlängst A. Dieterich (Zeitschr. f. neutest. Wiss. 3, 1 ff.) gezeigt hat, veranlaßt zu sein durch die Huldigungsreise des Partherkönigs Tiridates zu Nero nach Rom, die im Jahre 66 n. Chr. das größte Aufsehn machte (s. Cassius Dio 63, 2 f.), vor allem in den Provinzen, welche, wie Kleinasien, den König mit seinem Troß zu sehen be-

kamen und standesgemäß zu unterhalten hatten; Plinius, der *n. h.* 30, 16 f. dieses Ereignisses gedenkt, nennt den Tiridates geradezu *magus* und erwähnt, daß er Magier in seinem Gefolge gehabt habe (*magos secum adduxerat*), von denen der Kaiser die Geheimnisse der Magie zu erfahren hoffte. Die Regierung des Nero mag die Zeit sein, wo die Legende von der göttlichen Geburt Christi in dem christlichen Volk sich zu bilden begann[1]; und es ist sehr möglich, daß die von Rom her verbreitete Kunde der Neronischen Christenverfolgung dazu beigetragen hat, das Bild des blutdürstigen Tyrannen in die Kindheitsgeschichte Jesu aufzunehmen. An sich war der Kindermord und seine Motivierung durch die Furcht vor einem drohenden neuen Herrscher bereits in dem Sagenschatz vorhanden, wie die romanhafte Erzählung des Marathus von der Geburt des Augustus (Suetonius Aug. 94) lehrt.

---

[1] Eine apokryphe, syrisch in einer alten, aus dem VI Jahrh. stammenden Handschr. des Brit. Mus. erhaltene Schrift unter dem Namen des Eusebios, die W. Wright im Journal of sacred literature IX (Lond. 1866) S. 117 ff. herausgegeben und ebend. X (1867) 151 ff. in englischer Übersetzung vorgelegt hat (vgl. auch den Aufsatz von Eb. Nestle, Zeitschr. f. wiss. Theologie 1893, 435 ff.), berichtet, daß in der Zeit des Hadrian und des Papstes Xystus, und zwar im J. 120 n. Chr. (das Jahr ist durch die römischen Konsuln und das Jahr 430 der Seleukidenära festgelegt), mit der H. Schrift beschäftigte Männer das Genauere über die Sendung der Magier in den persischen Archiven erforscht und in ihrer Sprache aufgezeichnet hätten. Conybeare hat mir die Freude gemacht, mich auf diese Nachricht aufmerksam zu machen. Der Zusammenhang des ganzen Traktats (leider ist gerade die den angezogenen Angaben vorausgehende Stelle, offenbar ihres häretischen Inhalts wegen, getilgt worden) schließt den Gedanken aus, daß in das Jahr 120 die Einfügung der Magierepisode in das Evangelium verlegt werde. Es ist notwendig anzunehmen, daß dem pseudonymen Verfasser ein ausführlicher in Persien spielender Bericht über die Erscheinung des Sterns und die Sendung der Magier vorlag, der jene (natürlich erdichtete) Datierung sei es im Eingang oder am Schluß hatte. Man denkt unwillkürlich an die Einlage des zuletzt von Bratke (Texte und Unters. N. F. IV, 3) herausgegebenen Religionsgespräches S. 11 ff., die zweifellos schon eine längere Vorgeschichte hatte, bevor sie vom Verfasser dieses Gespräches verwertet wurde.

Die Flucht nach Ägypten oder, genauer gesagt, die Rückkehr aus Ägypten ist übel motiviert. Ein Engel des Herrn mahnt Joseph, wie vorher zur Errettung des Knäbleins vor Herodes, so zur Heimreise: „denn sie sind gestorben, die dem Kinde nach dem Leben trachteten" (Mt 2, 20); allein „da er hörte, daß Archelaos in Judäa an Stelle seines Vaters Herodes König sei, fürchtete er sich, dorthin zu gehn", und „auf eine göttliche Weisung im Traume zog er sich in die Landschaft Galiläa zurück" (Mt 2, 22). Es wäre nicht recht zu begreifen, weshalb der Engel des Herrn nicht bis zur Absetzung des Archelaos (6 n. Chr.) den Befehl zur Rückkehr vertagte, wenn nicht dadurch der Grund, Nazareth in Galiläa zum Wohnort zu wählen, weggefallen wäre. Aber um diesen Zweck zu erreichen, wird, schwerfällig genug, eine doppelte Offenbarung an Joseph inszeniert. Warum ist es Ägypten, das als Zufluchtsort dient? Man könnte sagen, es habe im ersten Jahrhundert, wo längst Juden in großer Zahl sich zu Alexandreia gesammelt hatten, nahe gelegen an dies Nachbarland zu denken. Es kann auch durch unwillkürliche Einwirkung mythischer Vorstellungen in die Legende eingefügt sein: auch vor dem Angriff des reckenhaften Typhon flüchten sich die olympischen Götter nach Ägypten.

Somit läßt sich für die ganze Geburts- und Kindheitsgeschichte des Mt bis in alle Einzelheiten heidnische Unterlage erweisen. Sie muß in heidenchristlichen Kreisen, wahrscheinlich Kleinasiens, entstanden sein, und wurde dann vom Erzähler, entsprechend der das ganze Ev. Mt beherrschenden Neigung (s. Resch, Kindheitsevang. S. 19ff.) durch Heranziehung von Prophetenworten gewissermaßen legitimiert.

Damit war die göttliche Geburt Christi für alle Zeit besiegelt, und die judenchristliche Darstellung des Lk, welche den Messias nur als einfachen Menschensohn kannte, mußte durch die Erweiterung der englischen Botschaft auf die Höhe der Zeit gehoben und mit den Forderungen des Glaubens in Einklang gesetzt werden.

Die göttliche Geburt Christi war damit Evangelium geworden. Der theosophischen Spekulation erwuchs die Aufgabe, dies Dogma mit der Tatsache der Menschlichkeit Christi auszugleichen. Es kostete einen Kampf von Jahrhunderten, bis die Kirche eine einheitliche Glaubenslehre durchgesetzt hatte. Freilich dieser Kampf würde entbrannt sein, auch wenn das Evangelium von der jungfräulichen Geburt nicht geschrieben vorgelegen hätte. Schon bevor dies geschrieben und durchgedrungen war, hatte sich die doketische Lehre, daß der Sohn Gottes vom Himmel herabgesandt nur ein Scheinleben als Mensch geführt habe, und die Johanneische Vorstellung von der Präexistenz des göttlichen Logos entwickelt.

LEGENDEN DER PELAGIA

1879

Einleitung zu den Texten I Reue der Pelagia von Antiochia verfaßt vom Diakonus Jakob; II Legende der Pelagia von Tarsos. Das Ganze war „Festschrift für die XXXIV Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Trier (1879), im Auftrag der rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn".

Die philologische Welt, bei der ein grammatisches Anekdoton, auch das dürrste, günstiger Aufnahme gewiß sein darf, wird einer kirchlichen Legende, und wäre sie die lieblichste Novelle, nur verächtlich begegnen und sie unbesehen in den Winkel stellen. Dem Durchschnittstheologen kann man es noch weniger verargen, wenn er für Legendenliteratur kein Interesse zeigt, er hat eine instinktive Abneigung gegen Apokrypha: es war am Ende nicht so ganz unrichtig, wenn man auf der Angelicana meine Beschäftigung mit Legendenhandschriften als preußische Spionage beargwöhnte. Das alles weiß ich, und doch wage ich Legenden der heiligen Pelagia ohne Entschuldigung vorzulegen. Denn es scheint mir an der Zeit, daß die Philologie auch diesen Ausläufern des klassischen Altertums Aufmerksamkeit zuwende und sie zur Aufklärung des ihr eigenen Gebietes verwerten lerne.

Die christliche Kirche konnte aus dem Kampf gegen die heidnische Kultur nicht als Siegerin hervorgehen, wenn sie nicht, was alles in Glauben und Kultus dem Volk ins Herz gewachsen war, selbst in sich aufnahm. Man wechselt das Innerste nicht wie ein Kleid. Die alten Opferstätten konnten geschlossen, dem Kultus gewaltsam ein Ende gemacht werden: der alte Glaube war unausrottbar und ergoß sich mit der Naturnotwendigkeit, mit der geschichtliche Wandlungen sich vollziehen, in die neuen Formen, mochten die Priester es in weiser Politik befördern oder nur dulden. Die Versuche, heidnische Weltanschauung mit den Glaubenssätzen der neuen Kirche auszugleichen, sind kaum jünger als die Gründung der ersten Gemeinden auf heidnischem Boden.

Ein großartiger Assimilationsprozeß hat sich besonders im vierten Jahrhundert vollzogen. Je weiter die Tore der Kirche sich auftaten, um die wachsende Menge neubekehrten Volkes aufzunehmen – „allen aber“ berichtet ein Augenzeuge solcher Vorgänge[1] „öffnete die heilige Kirche ihre Pforten nach den Worten der Schrift: wer da anklopft, dem wird aufgetan“ –, in um so dichterer Masse drängte sich Heidentum in den christlichen Vorstellungskreis. Auch ohne Kapitulation blieb der Besiegte in seiner Weise Sieger. Die Erstarkung des Dogma und der bischöflichen Disziplin gestattete manchen Brauch, dem der heidnische Stempel zu tief und kenntlich eingeprägt war, zeitig wieder auszuscheiden. Aber ungehindert wucherte die lokale Legendenbildung, in welcher sich die Erinnerungen des alten Götterglaubens mit oft überraschend treuer Umbildung niederschlugen. Die Kirche selbst hat diese Heiligung des Profanen begünstigt. In echter Fürsorge für das Seelenheil ihrer Glieder hat sie ihren Proselyten gar nicht zugemutet auf den alten Bitt- und Opfergang zu verzichten. Wie die heiligen Orte dieselben blieben, indem die Tempel, an denen das Volk am zähesten hing, entweder einfach unserem Gotte geweiht oder nach ihrer Zerstörung durch Kirchen auf gleicher Stätte ersetzt wurden, so sind auch die heiligen Zeiten festgehalten worden. An die Stelle heidnischer Kultustage wurden christliche Feste, vornehmlich Gedenktage der Märtyrer, gesetzt. Die wahren Todestage der Blutzeugen Christi sind nicht überall mit der gleichen Pietät gewahrt worden wie zu Rom, sicher nicht im Bereiche des Hellenismus. Heilige geschichtlichen Andenkens hat man hier unbedenklich auf die Kalendertage gesetzt, die gerade einer kirchlichen Heiligung bedürftig schienen. Wo solche sich nicht darboten, scheute man sich zuweilen nicht, den verjagten Göttern selbst die Hintertüre zu öffnen: ein Epitheton des Gottes zum Eigennamen umgewertet oder etwas

[1] Marcus, Leben des h. Porphyrios von Gaza S. 203, 13 〈S. 59, 15 ff. ed. soc. Bonn〉

umgebildet gab den Heiligen, den man suchte. Aber der Inhalt von Sage und Vorstellung, den die zerschlagene Form umschlossen hatte, floß nicht zu Boden, sondern sammelte sich in die neue Schale. Es war Sache der Kirche, ihn durch christlichen Zuguß zu verdrängen oder zu zersetzen. Diese Aufgabe war den Legenden gestellt. Und nur zu gut ist es ihnen oft gelungen, in dem dicken Öl salbungsvoller Reden die alten mythischen Züge zu ersticken oder geradezu das göttlich wunderbare Leben des Heiligen durch eine monotone Martergeschichte zu ersetzen. Die Augen, die hier Reste alter Umrisse und Farbe erkennen wollen, müssen an das Dunkel gewöhnt sein, in das die unbewußten Vorgänge der Sagenbildung sich hüllen: und wer durch künstliche Mittel das Verblaßte auffrischen will, läuft Gefahr, das letzte lesbare Zeichen des Palimpsests sich selbst zu zerstören. Aber wenn nicht der Philologe, wer denn soll diese Spuren klassischen Heidentums beleben und ihrer sich freuen?

Solchen Erwägungen Eingang bei anderen zu verschaffen, gebe ich hier eine Probe von Legenden. Ich hätte geeignetere wählen können, Beispiele augenfälligerer heidnischer Grundlage. Wer die Schwierigkeit ermißt, das an allen Enden zerstreute Material aufzuspüren und zu heben, wird es begreiflich finden, daß ich ohne Wahl gebe, was ich einigermaßen fertig zu geben vermag.[1]

* * *

Nicht erst die Malerei, schon die alte Kirche hat an den Reuetränen schöner Sünderinnen besondere Freude gehabt. Für die Verheißung der Sündenvergebung schienen die Sün-

[1] ⟨Die Sätze, in denen A. Mau, M. Bonnet, W. Wright und J. Gildemeister für Vergleichungen der Handschriften und Hilfeleistungen bei der Ausgabe Dank gesagt wird, glaubte ich hier weglassen zu dürfen.⟩

derin im Hause Simons (nach der römischen Überlieferung[1] Maria Magdalena), die Samariterin am Brunnen, die Ehebrecherin des Johannesevangeliums die gewisseste Bürgschaft zu leisten: sogar der Priester vor dem Altar beruft sich auf das erste Beispiel in der Messe des Chrysostomos[2]. Es war sehr natürlich, daß das Mitgefühl, das man diesen biblischen Gestalten entgegentrug, sich immer von neuem in der Ausprägung ähnlicher Typen weiblicher Reue betätigte. Unter den zahlreichen Legenden dieser Art kann die erste der beiden hier abgedruckten ein besonderes Interesse beanspruchen.

Pelagia, wegen ihres kostbaren Perlenschmucks vom Volke nur Margarito genannt, die erste Ballettänzerin Antiochias und durch Sünde reich geworden, wird durch einen Zufall, in dem sich Gottes Hand zeigte, in die Kirche geführt, als Bischof Nonnos, ein Asket von der strengen Regel des Pachomios, in seiner schlichten Weise vom Strafgericht des Himmels und von der Hoffnung der Seligkeit predigte. Erschüttert von den Worten des Predigers weiß sie Zutritt zu ihm zu erlangen, und ihre heißen Zähren überwinden das kanonische Bedenken der Geistlichkeit. Sie wird sogleich getauft, obsiegt dem Teufel, der sich ihr als Freund zweimal demütig naht, und nachdem sie das Taufkleid abgelegt, zieht sie heimlich, nur unter Mitwissen ihres geistigen Erweckers, härene Manneskleider an und entfernt sich unbemerkt. Der Ölberg, wo der Herr gebetet, war das Ziel ihrer Wanderung. In enge Zelle eingeschlossen, als frommer Mönch Pelagios bewundert, lebt sie dort einer den Leib zerstörenden Bußübung, die sie nach drei Jahren in das verdiente Jenseits führt.

Der zweifelsohne maskierte Verfasser, der sich Jakob nennt und als Diakonus jenes wirkungsvollen Predigers bezeichnet, hat den einfachen Stoff geschickt zu gestalten verstanden, indem er sich als beteiligten Zeugen in die Erzählung

---

[1] S. Acta sanctorum Juli B. 5, 187 ff.

[2] Goar, Rituale Graec. p. 82 f.

verflocht und den Leser an dem Eindruck teilnehmen ließ, den die wunderbare Schönheit und Pracht der Tänzerin auf das Herz des strengen Bischofs machte. Er läßt Nonnos, und als dessen Begleiter sich selbst, mit sieben Bischöfen behufs einer Synode nach Antiochia kommen und dort in den Nebengebäuden der Julianuskirche einquartiert werden. Die Bischöfe vor den Torpfeilern der Kirche sitzend in erbaulichem Gespräch, Pelagia im vollen Zauber der Schönheit mit ihrem bunten Troß von Sklaven und Sklavinnen vorüberziehend, die Bewegung in den Köpfen der Geistlichen: es wäre ein Bild für Makart. Der Berichterstatter selbst ist es dann wieder, der bei einer Wallfahrt nach Jerusalem den frommen Pelagios in seiner abgehärmten Büßergestalt schaut, seinen Tod zuerst wahrnimmt und der Entdeckung des wahren Geschlechts beiwohnt. Seine Erzählung hat großen Erfolg gehabt. Schon im ersten Jahrhundert ihrer Verbreitung ist sie ins Syrische übertragen worden; die Verehrung der Stätte, wo Pelagia Buße getan haben sollte, können wir von heute bis gegen 530 zurück verfolgen[1]; in Konstantinopel gab es zeitig eine Kirche der Heiligen: der Bilderstürmer Konstantinos Kopronymos (741–755) zerstörte sie und machte aus dem Ort, den er mit Hohn τὰ Πελαγίου nannte, eine Grube für die Leichen der Hingerichteten.[2] In der abendländischen Kirche ward die Legende durch die Übersetzung des Eustochius rasch heimisch: das Original wurde erst durch die schwülstige Metaphrase Symeons seit dem XI Jahrh. verdrängt.

Die Abfassungszeit bestimmt sich einerseits durch die Veröffentlichung von Palladios' Werk an Lausus im Jahre 423, an-

[1] Siehe Gildemeister im Bonner Universitätsprogramm zum 22. März 1879 S. 2.

[2] Theophanes p. 674, 14 ἕως τῶν Πελαγίου ... ἐν τῷ τῶν βιοθανάτων λάκκῳ, vgl. 648, 6. 684, 2. Georgios Hamortolos gibt p. 650, 19 Mur. die Erklärung: τὸ δὲ cῶμα ἔρριψαν εἰc τὰ Πελαγίου cύροντεc αὐτό, ἔνθα πρώην μὲν ὑπῆρχεν ὁ τῆc ἁγίαc μάρτυροc Πελαγίαc ναόc, ὃν ὁ θεομιcὴc καταλύcαc καὶ τάφον καταδίκων ποιήcαc τὰ Πελαγίου ἐκάλεcε.

dererseits durch die Vermeidung des im Laufe des V Jahrh. allgemeiner gewordenen, schon auf dem Konzil von Chalkedon (451) feststehenden Titels Archiepiskopos[1], fällt demnach in das zweite Viertel des V Jahrh. Von einem Zeugen dieser Zeit darf man sich berechtigt glauben, geschichtliche Wahrheit zu erwarten. Schon Theophanes p. 141, 18 Bonn. hat den ihm aus Jakobs Schriftchen bekannten Nonnos in einem Bischof von Edessa wiedergefunden, der den auf der Räubersynode von Ephesos verurteilten Ibas bis zu dessen Wiederherstellung zwei Jahre lang (450 f.) ersetzte und nach dessen Tod den bischöflichen Stuhl von neuem einnahm (457–2 Dez. 470)[2], und das ist kirchliche Überlieferung auch des Abendlandes[3] geworden. Wirklich war eine Synode zu Antiochia kurz vor 448 versammelt[4], die sich mit der Angelegenheit des Ibas beschäftigte, und ein Bischof „des Sarazenenstammes“ Eustathios erscheint unter den Teilnehmern des Chalkedonischen Konzils[5]. Aber wie kommt Nonnos nach Heliupolis (11, 11)? Bischof kann der von Edessa dort nimmer gewesen sein; es war ein schlechter Notbehelf, wenn man ihm für die Verwaltung des Bistums am Antilibanos die Zwischenzeit von 452–456 anwies. Also hat er dort als Bekehrer sich auf den Hirtenstab Anrecht erworben? Aber der Nonnos von Edessa war bis 449 Diakonus der dortigen Kirche, und den Nonnos Jakobs hatte seine Askese im ägyptischen Kloster zur Bischofswürde empfohlen (3, 12 f.). Das Allersonderbarste bleibt die antiochenische Synode: nur acht Bischöfe unter dem Vorsitz des Patriarchen bilden sie, und einer derselben sollte der Provinz Osroene angehört haben? Denkbar wäre sie nur unter der

[1] ⟨Weiteres sagt der Verf. in der Augabe zu den Texten S. 32 und S. 33 zu 3, 15.⟩

[2] Vgl. Le Quien, Oriens christ. 2, 960 f. Baronius Ann. eccl. zum J. 451 n. 151. Hauptquelle ist die Chronik von Edessa, bei Assemanus, Bibl. orient. 1, 404 f., vgl. Mansis Concilsammlung VII p. 264[b]. 553[a].

[3] Martyrol. rom. unter dem 2. Dezember

[4] Mansi Conc. VII p. 213[a], vgl. Jakob 3, 9 f.

[5] S. Le Quien ao. 2, 851, vgl. Jakob 11, 9.

Voraussetzung, daß sie besondere Angelegenheiten der Provinz Syria prima betroffen, und daß Nonnos in diesen Sprengel, also nicht in den von Osroene gehört hätte.[1] Das Bedenkliche in Jakobs Angaben hat nach den Zweifeln Tillemonts J. Gildemeister schneidig wie immer hervorgehoben. Man muß auf täuschenden Schein der Wahrheit bei dieser Literatur gefaßt sein. In unserem Fall war es nicht einmal nötig, die Knoten des Gewebes ernsthaft aufzulösen. Es genügte zu fragen: warum verschweigt der Verfasser den Namen des Erzbischofs von Antiochia, der ihm persönlich bekannt war (10, 1 f.)? Warum läßt er so geflissentlich dem Leser den Bischofssitz des Nonnos, seinen eigenen Wohnort, im Dunkel? Die Antwort gibt Johannes Chrysostomos.

„Habt ihr nicht gehört“, so predigt er[2] zur Gemeinde von Antiochia, „wie jene Buhlerin, die in ihrer Zügellosigkeit alle überholt hatte, alle in Schatten stellte in ihrer Gottesfurcht? Nicht die der Evangelien meine ich, sondern jene unserer Zeit, die aus der sittenlosesten Stadt Phöniciens stammte. Diese Buhlerin nahm bei uns einstmals den ersten Rang auf der Bühne ein, und viel ging die Rede allenthalben von ihr, nicht bei uns allein, sondern bis zu den Ciliciern und Cappadociern. Vielen hatte sie die Börse geleert, viele Weisen betört; viele ziehen sie sogar der Zauberei, als ob sie nicht durch den Reiz ihres Leibes, sondern durch Liebestränke jene Netze flöchte. Selbst der Schwester der Kaiserin nahm diese Buhlerin den Sinn gefangen, solche Herrschaft übte sie aus. Aber plötzlich, ich weiß nicht wie, oder vielmehr ich weiß es genau: genug, mit dem festen Willen der Reue und mit der Gnade Gottes faßte sie Verachtung wider all ihr früheres Treiben, und den Teufelstrug beiseite werfend nahm sie den Lauf zum Himmel ..... Viele Frauen hat sie

[1] Die übrigen Bischöfe des Namens Nonnos in der Erzdiözese Antiochia – Le Quien kennt deren noch sieben – können alle nicht in Betracht kommen.

[2] Hom. LXVII über Matth. t. VII p. 665[d] Montf.

durch den hohen Grad ihrer Enthaltsamkeit übertroffen, und in Sackleinwand gab sie alle Zeit sich Bußübungen hin. Um ihrer willen wurde sogar der Statthalter aus seiner Ruhe gestört und traten Soldaten unter die Waffen, aber sie vermochten nicht sie bis zur Bühne zurückzubringen, noch sie aus dem Kreis der Jungfrauen, bei denen sie Aufnahme gefunden, hinwegzuführen ..... Nicht einmal ihren Anblick erlaubte sie den früheren Liebhabern, wenn sie zu dem Zweck kamen; vielmehr hielt sie sich eingeschlossen, und viele Jahre hindurch hat sie wie im Gefängnis gelebt". Dieser Überlieferung hat Jakob seine Farbe entlehnt. Aber der Untergrund seiner Geschichte war ein ganz anderer als jene geschichtliche Erinnerung Antiochias.

Pelagia war längst ein heiliger Name für die Antiochener. Ihre Sage gibt freilich das gerade umgekehrte Bild zu dem betrachteten, einen Gegensatz, der auf den ersten Blick unvereinbar erscheint. Schon Ambrosius hebt wiederholt dieses Beispiel unverletzbarer Jungfräulichkeit hervor[1]. Es ist nicht leicht aus seiner sentenziösen Rhetorik die Grundzüge der Legende vollständig herauszustellen. Aber so viel wird deutlich: Als eine Jungfrau von 15 Jahren sieht Pelagia in Abwesenheit der Mutter und Schwestern das Haus von Truppen umzingelt. Die kurze Frist, die sie erbittet, um bessere Kleidung anzulegen, wird ihr leicht gewährt. Sie schmückt das Haupt, legt ihr Hochzeitskleid an und gibt sich, ehe Hand an sie gelegt wird, selbst den Tod, wahrscheinlich durch einen Sprung von der Höhe herab. Die Soldaten, um die sichere Beute betrogen, verfolgen nun Mutter und Schwestern, die sich plötzlich zwischen reißendem Fluß und ihren Verfolgern mitten inne sehen. Beherzt schürzen sie die Kleider auf, fassen sich an den Händen wie zum Reigen und schreiten so in den Fluß, bis der Strudel sie erfaßt und fortreißt. Von Johannes Chrysostomos haben wir noch zwei Homilien über

[1] De uirginibus III 7, 33 f., Brief 37 an Simplicianus § 38.

diese Pelagia.[1] Das Schicksal der Familie wird hierin nicht berührt, die Handlungsweise der Pelagia ist die gleiche wie bei Ambrosius. Doch tritt klarer hervor, daß Pelagia als Braut[2] sich dem Anblick der Gaffer vor Gericht entzieht, und daß sie durch einen Sprung vom Dach des Hauses den Tod sucht. Man sieht leicht, daß uns nicht alles gesagt wird. Auf eine Verwicklung, in der Pelagia den Bräutigam spröde zurückstößt und von ihm deshalb bei der Obrigkeit als Christin angezeigt wird, lassen einzelne Andeutungen[3] schließen.

Die Kirche hat diese Pelagia natürlich von der büßenden Tänzerin geschieden, aber sehr verschieden angesetzt, zum Beweis, daß ihr Kultus erst verhältnismäßig spät über eine lokale Geltung sich erhoben hat. In Antiochia kann zur Zeit des Chrysostomos ihr Gedenktag nur wenig vor dem 20. Dezember[4] gefeiert worden sein; nach dem römischen Heiligenkalender fällt er auf den 9. Juni; griechische Synaxarien wechseln zwischen dem 9. oder 10. Juni und dem 8. Oktober[5], dem

---

[1] Bei Montfaucon t. II p. 585 ff., die zweite Predigt p. 591 liegt nur in lateinischer Übersetzung vor.

[2] Chrys. p. 591: cum ab ipsis petiisset ut tamdiu liceret abesse, quoad ornatum sponsae conuenientem sibi indueret, vgl. Ambros. an der ersten Stelle § 34 fertur . . . nuptialem induisse uestem, ut non ad mortem ire diceres sed ad sponsum.

[3] Außer der vorhergehenden Anm. vgl. Chrys. 586^{a} στρατιωτῶν . . . . καλούντων εἰς δικαστήριον, εἰς ἀγορὰν ἑλκόντων ὑπὲρ τοιούτων καὶ τηλικούτων πραγμάτων, 587^{b} und Synaxarion des cod. Paris. 1575 *s.* XII f. 113^{v} διαβληθεῖσα πρὸς τὸν ἄρχοντα καὶ δείσασα μὴ διαφθαρεῖ ἡ ταύτης παρθενία —. Übrigens wird die Geschichte in cod. Paris. 1582 *s.* XII (zum 8. Okt.) unter Numerianus (283–84) verlegt.

[4] In einer Homilie auf Ignatius (10. Dez. nach griechischem Kalender) sagt Chrys. II p. 592^{a}, Pelagia sei πρώην gefeiert worden.

[5] Der 9. Juni nach cod. Par. 1588 *s.* XII f. 236^{r}, der 10. nach Par. 1575 *s.* XII f. 113^{v}; 8. Okt. nach Par. 1582 und 1585, Menol. Basil. 1, 101 und Menäon des Cutlumusianus Okt. p. 46. Das Martyrologium rom. verzeichnet die Heilige zum 9. Juni, hat aber unter dem 19. Oktober noch eine Jungfrau Pelagia von Antiochia. ⟨Spätere Randnotiz:⟩ [Durchschneidend ist die Tatsache, daß schon im 4. Jhdt., also vor der Zeit von Jakob und seiner Geschichte, zu Antiochia die Verehrung der hl. Pelagia, also doch der von Jo. Chrys. u. Ambros. gefeierten, am achten

Gedenktag auch der Büßerin, und diese letzte Ansetzung ist die herrschende geworden.

Die griechische Kirche hat schließlich auf denselben Tag noch eine dritte Heilige dieses Namens gesetzt, welche ihrem Wesen nach jener jungfräulichen sehr nahe steht. Das ist die Heldin der zweiten Legende, die hier vorgelegt wird, Pelagia von Tarsos[1]. Sie war das Kind vornehmer Eltern und von unbeschreiblicher, im ganzen Reich (S. 23, 7 f.) bewunderter Schönheit. Der Sohn des Kaisers selbst – dieser Herrscher hält einen Harem (S. 25, 23. 26, 27), ist ein christenblutdurstiger Wüterich und heißt, doch das schadet nichts, Diocletian – hat um ihre Hand angehalten, und das Verlöbnis ist vollzogen. Da hört sie von einem Manne Gottes Klinon, der so viele getauft, die nun um ihren Glauben im Kerker schmachten müssen. Ein Sehnen erfaßt sie nach dem Bischof und seiner Lehre; und da sie vernommen, wohin er sich geflüchtet, erbittet sie sich von der Mutter die Erlaubnis, eine Reise zu ihrer Amme zu machen. Als Braut des Kaisersohnes

---

Oktober fesstand. Wir haben ein altes syrisches Martyrologium, in den aus der Nitrischen Wüste erworbenen Hss. des British Mus. (Add. 12 150 fol. 251v–254), dessen Handschrift im J. 412 n. Chr. (723 Griech.) niedergeschrieben ist und aus einem noch im IV Jhdt., wenn auch den letzten Jahrzehnten verfaßten Original stammt: W. Wright hat den Text hsg. in The journal of sacred literature, 1865 Okt. und eine Bearbeitung in englischer Sprache gegeben, ebd. (The journal of sacred literature and biblical record, 1866 Jan.). Dort ist unter teshrî I = Oktober, Tag 8 verzeichnet: „8 At Antioch, Pelagia". Und damit das letzte Bedenken (wegen Jo. Chrys.) schwindet, ebendort: Oktober „17 Ignatius, bishop of Antioch, of the number of the ancient confessors". Eben diesen Tag (8. Okt.) bezeugen Hss. des Joh. Chrys. zu der griechischen Homilie über Pelagia, s. Montf. t. II p. 584. Ebenso beging die Kirche von Jerusalem das Gedächtnis der hl. Pelagia ('Blagia') am 8. Okt., s. Evangeliarium Hierosolymitanum ed. F. M. Erizzo (Verona 1861) 1, 460.]

[1] Auf den 4. Mai setzt sie das Martyr. rom., ebenso die Synaxarien des cod. Par. 1617 s. XII und Coislin. 223 vom J. 1301 (Berg Athos); auf 5. Mai Par. 1575 f. 70r, 1588 f. 212r; auf den 7. Okt. Menol. Basil. 1, 100; auf den 8. Okt. Par. 1582 und 1585, ebenso das jetzt übliche Menäon Cutlumus.

würdig ausgestattet und geleitet, bricht sie auf. Christliche Soldaten ihres Gefolges erkennen den Bischof unter den Bäumen, eilig steigt sie aus der Sänfte und redet ihn abseits von den Ihrigen an. Erfreut hört sie von ihm, daß er Hirte sei: ihres Vaters sind viele Schafe, die kann er hüten und soll reichen Lohn haben. Das Mißverständnis ist rasch berichtigt; und ihrem brennenden Wunsch nach der Taufe kommt der Himmel selbst entgegen: vor des Bischofs Füßen tat sich ein Quell lebendigen Wassers auf, und darüber erschienen Lichtgestalten des Himmels. Ihr kostbares Kleid und Geschmeide legt sie in die Hand des Geistlichen, und nach kurzem Besuch bei der Amme kehrt sie innerlich frohlockend zurück. Die Mutter sieht die Verwandlung mit Entsetzen, bietet Truppen des Kaisers auf, um den Schuldigen einzufangen, und benachrichtigt den Bräutigam. Der erkennt, daß die Geliebte einen höheren Bräutigam ihm vorgezogen, und verzweifelnd entleibt er sich. Als Urheberin dieses Unglückes wird Pelagia von der eigenen Mutter vor den Kaiser gestellt. Aber der möchte sie lieber selbst besitzen als verderben. Die schnöde Antwort des Mädchens zwingt ihn zu strengem Gericht. Ein eherner Stier wird glühend gemacht, sein Rachen nimmt Pelagia auf. Ihre Überreste wurden nach des Kaisers Befehl auf einen Berg Linaton geworfen. Dort hielten vier Löwen Wache, bis Klinon, vom heiligen Geist getrieben, hinzukam und die Gebeine auf die Höhe des Berges trug, wo er ihr auf dem Marmorboden eine Gedächtniskirche erbauen ließ.

Diese Variationen könnten ausreichen, um den Gedanken an eine Zufälligkeit oder Willkür des immer wiederkehrenden Namens auszuschließen und die Ahnung einer mythischen Grundlage zu erwecken. Um volle Überzeugung zu begründen, trifft es sich glücklich, daß die kirchliche Überlieferung uns noch weitere Repliken zu Gebote stellt. Wir haben nur von Tarsos her dem Saum der kleinasiatischen Küste nach Westen zu folgen.

In einer benachbarten Stadt Ciliciens, zu Seleukia, kehrt die tarsische Pelagia wieder unter dem bedeutungsvollen Namen Anthusa, als Heilige des 22. August[1]. Zur Zeit des Valerianus wuchs sie dort heran als Tochter reicher aber heidnischer Eltern. Von der Liebe zum Heiland ergriffen und mit dem Wunsch der Taufe verließ sie das Elternhaus und unter dem Vorgeben, ihre Amme aufsuchen zu wollen, verfolgte sie den Weg nach Tarsos, von zweien ihrer Sklaven, Charisimos und Neophytos, begleitet. Ein Engel Gottes führte ihr auf dem Weg den Bischof Athanasios aus Tarsos entgegen. Da Wasser nirgends zu finden war, sprudelte auf des Bischofs Gebet ein Quell aus dem Boden, womit sie und ihre Diener getauft wurden. Als sie dann zurückkehrte, verweigerte ihr die Mutter die Aufnahme ins Haus, und sie wurde Nonne. Nach ruhmvollem Kampf fand sie die ewige Ruhe. Der Bischof aber nebst den beiden Sklaven fiel in die Hand des Kaisers und wurde nach schweren Martern enthauptet.

Nach Antiochia in Pisidien setzt die griechische Überlieferung Marina[2], eine Heilige des 17. Juli, deren Züge nicht minder Familienähnlichkeit mit der tarsischen Pelagia verraten. Marina ist das einzige Kind eines vornehmen heidnischen Priesters Aidesios. Der frühe Tod der Mutter veranlaßte, daß das Mädchen einer Amme, die 15 Milien entfernt auf dem Lande wohnte, zur Erziehung übergeben wurde. Dort wuchs sie in seltener Schönheit heran, während zum Verdruß des Vaters ihre Seele im christlichen Glauben er-

[1] Nach Menol. Basil. 3, 212. Das Original der Legende scheint in einer Wiener Hs. des IX Jahrh., hist. gr. 45 f. 248 erhalten; kürzer aa. ss. Aug. t. 4, 502 f. [Aus einem cod. Ambrosianus N fol. 152 vgl. ebd. p. 499 f.]

[2] Die Legende in lat. Übersetzung bei Surius zum 20. Juli f. 86, nach Angabe des Herausgebers eine Arbeit Symeons; das Original ist z. B. in cod. Laurent. 9, 33 erhalten. Ferner vgl. Menol. Basil. 3, 171. Über andere griechische Berichte s. aa. ss. Juli t. V p. 33 und Fabricius bibl. gr. 9, 119

starkte. Einstmals als sie aufs Feld gegangen war, nach der Herde ihres Vaters zu sehn, traf es sich, daß gerade Olybrius, der 'praeses orientis', auf seiner Reise von der Provinz Asia nach Antiochia des Weges vorüber zog. Gefangen von ihrem Anblick wünschte er sie als Weib zu besitzen. Nach Name und Stand befragt bekennt sie sich als Christin. Er läßt sie rücksichtsvoll mitführen, und am nächsten Tag, auf dem Tribunal sitzend, ringsum die Bürgerschaft Antiochias, läßt er sie vorführen und bietet ihr für ihre Rückkehr zum Götterdienst als Preis seine Hand an. Ihre Festigkeit treibt den Statthalter zur Steigerung von Strafmitteln und Qualen; er selbst muß sich schließlich die Augen verhüllen und heißt sie ins Gefängnis bringen. Während sie dort um Stärkung zum Kampfe betete, erzitterte plötzlich der Boden, und der Böse selbst erschien ihr als furchtbarer Drache, von Schlangen umzingelt; kaum fühlt sie sich von dem gähnenden Rachen verschlungen, als auch durch die Kraft ihres Gebetes der Leib des Drachen berstet, und sie unversehrt hervortritt.[1] Dafür erleuchtete plötzlich den Kerker ein helles Licht, das von einem Kreuze strahlte, und über demselben erschien eine Taube, die ihr Stärkung zusprach. Ihren wundenreichen Leib fühlte sie mit einem Male geheilt, eine selige Freude erwärmte sie. Das Wunder dieser Heilung benutzt Olybrius am folgenden Tag zu einem neuen Versuch, sie gütlich zu gewinnen, ein Versuch, der natürlich in Anwendung härterer Strafmittel ausläuft. Unter anderem wird sie gefesselt in ein großes Wasserbecken geworfen. In demselben Augenblick erdröhnt die Erde, und jene Taube erscheint wieder, einen Siegeskranz im Schnabel, über ihr eine hohe Feuersäule und ein Kreuz; sie berührte das Haupt der Heiligen, schwang sich auf das Kreuz und verkündete ihr Frieden und die Krone aus der Hand des Höchsten. Von selbst lösten sich die Bande der

---

[1] Dieselbe Drachengeschichte erlebt Maria Magdalena in der Höhle von La Balme (Surius zum 22. Juli f. 94^{v}).

Gequälten, und Gott lobend stieg sie unversehrt aus dem Wasser. Da soll die Taube vor Freude mit den Flügeln geschlagen und allem Volk vernehmbar gesprochen haben: 'Hierher komm jetzt, Braut Christi Marina, zu den himmlischen Wohnungen.' Und alles Volk, das umherstand, bekannte sich laut zum Christenglauben. Olybrius aber ließ rücksichtslos in die Menge einhauen und an der Heiligen das Todesurteil vollziehen. Auch dies Ende ist ausgeschmückt, aber mehr erbaulich als merkwürdig zu vernehmen. Genau dasselbe, mit denselben Namen Ädesius und Olybrius, mit derselben Ortsangabe (nur daß statt der unbekannteren die berühmteste Stadt des Namens verstanden wird) berichtet die lateinische Tradition von einer MARGARITA[1]. Weniges Detail kommt dazu: Die Geschichte wird mit der Christenverfolgung des J. 303 in Verbindung gesetzt, die Heilige ist damals 15 Jahre alt; auch hier lebt sie auf dem Land bei der Amme, aber sie ist um ihres Glaubens willen vom Vater verstoßen und hütet die Schafe. Andere Kleinigkeiten verlohnt sich's nicht anzuführen. Margarita hat seit dem VIII Jahrh. im Abendland, namentlich in Italien und Frankreich eine hervorragende Verehrung am 20. (früher 13.) Juli gefunden[2]: Frauen beten zu ihr um leichte Entbindung[3].

Die vortrefflichen und hoch verdienten Väter von der Gesellschaft Jesu erörtern[4] in sehr gelehrter Weise die Frage, wie der doppelte Name dieser Heiligen zu erklären sei, der seltsamerweise bei den Griechen lateinisch Marina, bei den Römern griechisch Margarita lautet. Wir freuen uns die zur Zeit römischer Herrschaft nicht auffallende Übersetzung von Pelagia in Gebrauch zu finden und verwundern uns nicht über den Doppelnamen Margarita, mit dem uns längst die Tänzerin Pelagia bekannt gemacht hat; wir erinnern uns zu

[1] Aa. ss. Juli t. V p. 33 ff.
[2] Aa. ss. ao. 26 ff. 39 ff.
[3] Ebend. 29.
[4] Aa. ss. Juli t. 5, 25.

guter Stunde, daß viele ältere Heiligenlisten des Occidents auch zu Antiochia[1] eine heilige Marina[2] (am 10. März) kennen. Es bewährt sich hier wieder Alter und Treue der römischen Überlieferung, die den charakteristischen Doppelnamen festgehalten hat, während sich die griechische den freilich an der syrisch-phönikischen Küste sehr verbreiteten lateinischen Namen aufdrängen ließ.

Die entgegengesetzte Wanderung südwärts der syrisch-phönikischen Küste entlang bringt uns nicht minder Ertrag; nur werden die Stoffe schlüpfriger. Es kann kein Zufall sein, daß an demselben 8. Oktober wie Pelagia auch jene Taisis oder Taisia, d. h. wie Lagarde[3] mich belehrt hat, nicht Thais sondern 'der Isis gehörig', verehrt wird, welche der Mönch Paphnutius in der Kammer des Lasters aufsucht und erweckt[4]: Eine Szene, die Narcissus bei der kyprischen Dirne S. Afra zu Augsburg[5], der Asket Abraham bei seiner mißratenen Nichte Maria[6], und was uns näher angehen könnte, der fromme Theophanes zu Antiochia bei Pansemne[7] wiederholt. Allein mit der büßenden Pelagia wird diese Legendengruppe doch nur durch die Gleichheit der Voraussetzungen und der Tendenz verbunden. Um engere Verwandtschaft zu begründen, muß Übereinstimmung, wenn nicht des Namens, doch des Motivs hinzutreten.

---

[1] [Es ist nicht zu vergessen, daß Antiocheia in Pisidien römische Kolonie war seit Augustus (mon. Ancyr. 28 Strabo XII p. 577), Marquardt 1, 365.]

[2] Aa. ss. März t. II p. 32.

[3] Nachrichten von der Göttinger Gesellsch. der Wissensch. 1878 n. 10 S. 363.

[4] Aa. ss. Okt. t. IV p. 223 ff.

[5] Heilige des 5. August, s. aa. ss. Aug. t. 2, 39 ff., schon dem Venantius bekannt.

[6] Heilige des 29. Okt.; die Legende bei Rosweyde uit. patr. p. 368 ff.

[7] Die Legende findet sich in griech. Synaxarien unter dem 10. Juni (cod. Par. 1617 s. XII und 1567 s. XIV), woraus M. Bonnet mir Abschrift mitgeteilt hat.

Das Motiv des Geschlechtswechsels wiederholt sich zu Antiochia selbst in der Sage von Athanasia und Andronikos, die gebeugt durch den Verlust ihrer beiden Kinder der Welt entsagen: nach zwölf Jahren macht die Frau in Männerkleidern eine Pilgerfahrt nach Jerusalem, wobei sie ihren Mann findet und nun als Mönch Athanasios in dessen Kloster bis zu Ende lebt.[1] Aber beide Erfordernisse, Name und Motiv, verknüpfen mit Pelagia eine bestimmt sich abhebende Legendenreihe, deren Eigentümlichkeit darin besteht, daß jenes Motiv des scheinbaren Geschlechtswechsels zu seinen Konsequenzen fortgesponnen wird.

Auch Tyros hat seine Pelagia gehabt. Aus einer schriftlich verbreiteten Legende, worin ihre Geschichte erzählt war, hat der kyprische Bischof Leontios[2] die Grundzüge der Sage uns aufbewahrt. Ein Mönch geht durch eine Straße der Stadt, als ihn plötzlich eine Weiberstimme anruft: 'Errette mich, Vater, wie Christus die Sünderin.' Es war eine feile Dirne, Namens Porphyria. Der Mönch, den Hohn der Menge verachtend, führt sie an seiner Hand aus Tyros fort zu einem Kloster. Unterwegs finden sie ein ausgesetztes Kind. Sie nimmt es mitleidig auf und nährt es. Nach Jahresfrist sehen Tyrier die Novize mit dem Kinde, und es verbreitet sich rasch die Kunde, daß sie es dem Mönch geboren. Als sie zur Nonne geweiht wurde, erhielt sie den neuen Namen Pelagia. Erst nach sieben Jahren, als der verleumdete Mönch sein Ende nahen fühlt, nimmt er Pelagia und das Kind mit sich und reist nach Tyros, wo er vor hundert Zeugen unaufgefordert durch die Gottesprobe glühender Kohlen seine Schuldlosigkeit dartut und beruhigt stirbt. Viele liederliche Weiber, durch das Beispiel der Pelagia zur Reue erweckt, folgen ihr ins Kloster.

---

[1] Heilige des 9. Oktober, aa. ss. Okt. IV p. 998 ff.

[2] Denkwürdigkeiten des mildtätigen Johannes, Erzbischofs von Alexandria (gestorben 11. Nov. 616) c. 46, lat. bei Rosweyde uitae patrum p. 201 f., aa. ss. Jan. 2, 528.

Das stehende Motiv der Gruppe, zu der diese Legende überleitet, ist hier nicht ungetrübt bewahrt. Reiner tritt es in einer lateinisch erhaltenen Legende[1] hervor. MARGARITA entflieht aus dem Hochzeitsgemach in geschorenen Haaren und männlicher Kleidung, um sich unter dem Namen Pelagius in ein Kloster zu retten. Ihr tadelloser Wandel erweckt so viel Vertrauen, daß sie zum Vorsteher eines Nonnenklosters gemacht wird. Die Pförtnerin dieses Klosters wird schwanger, und die Schuld fällt auf den Prior selbst. Aus seiner Brüderschaft verstoßen, führt nun Pelagius ein hartes Einsiedlerleben in einer Höhle, und erst als sein Ende bevorsteht, entdeckt er Abt und Mönchen seine Unschuld. Von nun an heißt die Heilige REPARATA. Diese Legende scheint in dem bekannten Maronitenkloster Kanobin am Libanos heimisch zu sein, wo man noch den Schauplatz ihrer Buße zeigen soll. Wenn die römische Kirche am 8. Oktober eine hl. Reparata[2] verehrt, die als Mädchen von zwölf Jahren zu Cäsarea in Palästina ihren Glauben Decius gegenüber standhaft bekannte und bei deren Enthauptung die Seele in Gestalt einer weißen Taube gen Himmel flog, so zweifeln wir nicht, einen Doppelgänger der Margarita Pelagia zu finden.

Die griechische Kirche verehrt ferner am 12. Februar eine MARIA, welche wir von unserem Überblick nicht ausschließen dürfen, da sie in der lateinischen Tradition gewiß treuer MARINA heißt. Nach dem ungeschminkten Bericht, den man verkehrt Symeon zuschreibt[3], lebte in Bithynien ein Mann Namens Eugenios, der, als er sein einziges früh der Mutter beraubtes Töchterlein herangewachsen sah, der Welt zu entsagen beschloß. Die Tochter ließ mit Bitten nicht nach, bis der Vater eingewilligt, ihr das Haar zu scheren, männ-

---

[1] Mitteilungen darüber nach einer Hs. des Vatikan (cod. regin. 22) in aa. ss. Juli t. 4, 287 f. [Diese Hs. ist auch bei mehrfach wiederholten Nachforschungen nicht aufgefunden worden.]

[2] Aa. ss. Oct. t. 4, 24, vgl. besonders 40[d].

[3] Bei Migne p. 115, 348 ff., vgl. Menol. Basil. 2, 183.

lichen Anzug zu geben und sie unter dem Namen Marinos mit ins Kloster zu nehmen.[1] Dort hielt man das Mädchen, das sich strengster Askese befleißigte, für einen Verschnittenen. Einstmals – der Vater war längst gestorben – schickte der Abt den vermeintlichen Marinos mit drei anderen Mönchen auf einen Botengang. Sie nahmen Nachtlager bei einem Wirte, dessen Tochter schon die Frucht heimlichen Umgangs mit einem Kriegsknecht unter dem Herzen trug. Als ihre Schande zutage kam, gab sie nach dem Rat ihres ehemaligen Liebhabers den schönen Mönch als Schuldigen an. Der erbitterte Vater erhebt laute Klage vor dem Abt und Marinos wird mit Schmach aus dem Kloster gewiesen. Alles ließ er über sich ergehen[2] und lebte in härtester Buße unter freiem Himmel vor dem Tor des Klosters. Auch als der Wirt ihm den Bastardenkel vor die Füße warf, wies er die Schuld nicht von sich, sondern sorgte in rührender Weise wie eine Mutter für das wimmernde Knäblein. Die Mönche wurden allmählich von Mitleid für den büßenden Bruder ergriffen und drangen dem Abt das Zugeständnis ab, ihn wieder aufzunehmen. So lebte er nun als der letzte der Klosterbrüder, die härteste Arbeit ohne Klage auf sich nehmend und zugleich des Kleinen wartend. Erst als man ihn eines Tages in seiner Zelle tot fand, kam mit dem Geschlecht die Wahrheit zutage, und die Wirtstochter[3] gestand ihre Lüge ein.

---

[1] In der lateinischen Vita (Rosweyde p. 293 f. aa. ss. Juli 4, 286 f., [auch in cod. 173 saec. XII f. 47 der Kölner Dombibliothek (Jaffé-Wattenb. Cat. p. 72)] geht der ungenannte Vater allein ins Kloster und entschließt sich, die Tochter zu sich zu nehmen. Eine Ortsangabe fehlt. Wohl aber verzeichnet eine Reihe occidentalischer Heiligenkalender unter dem 18. Juni in Alexandria natalis (oder passio) s. Marinae (aa. ss. Juni 3, 573): Ich kann diese Angabe, trotzdem sie in den erhaltenen Legenden nicht bestätigt wird, nicht für grundlos halten, wie die Bollandisten aa. ss. Juli 4, 279 f. annehmen.

[2] Ähnlich findet sich der Asket Makarios in die gleiche Verleumdung (bei Rosweyde, Vitae patr. p. 515).

[3] In der lateinischen Legende kommt sie von einem Dämon ergriffen am Todestag ins Kloster, um sich selbst anzuklagen.

Zu dieser Geschichte von der Tochter des Eugenios ist die Legende der Eugenia (24 Dezember, röm. am 25) symmetrisch wie ein Handschuh zum andern. Auch sie findet, und zwar um dem Andrängen der Eltern zur Heirat zu entgehen, als Mann Aufnahme in einem Kloster, wird sogar Abt und verrichtet wunderbare Heilungen. Ein reiches Weib aber, das sie geheilt, faßt glühende Liebe zu dem geistlichen Arzt, und mit ihren Verführungskünsten unterlegen, eilt sie nach Alexandria und klagt den Abt an wegen versuchter Notzucht, klagt, ohne es zu wissen, vor dem eigenen Vater der Beschuldigten, dem Präfekt Ägyptens Philippus. Die Legende ist zu einer ganz kunstgerechten fesselnden Novelle ausgesponnen[1], die natürlich den Triumph der Unschuld, rührendes Wiedererkennen der verlorenen Tochter und Bekehrung der ganzen Familie zum Christentum feiert. Schon zu Alcimus Avitus'[2] Zeit war diese Eugenia lange weltberühmt. Derselbe Stoff, nur in die Tonart des ägyptischen Einsiedlertums transponiert, kehrt wieder in der Geschichte der Kaiserstochter Apollinaris — Dorotheus[3]. Einfacher und ohne Verwicklung in der Sage von Euphrosyne aus Alexandria, die sich der bevorstehenden Heirat dadurch entzog[4], daß sie Manneskleider nahm und als Smaragdos in ein Kloster eintrat; dort lebte sie 38 Jahre, bevor sie ihrem trauernden Vater sich zu erkennen gab, der dann auch Mönch wurde. Ähnlich wie der Marina und das von Rechts wegen ergeht es der Alexandrinerin

---

[1] Bei Migne B. 116, 609 ff. als Arbeit Symeons, dem sie schon darum nicht angehören kann, weil sie bereits in einer alten lateinischen Übersetzung (bei Rosweyde p. 340 ff.) vorliegt. Die dürftigen Angaben im Menol. Basil. 2, 55 lassen dieselbe Grundlage erkennen.

[2] poem. l. VI (laus castitatis) v. 503 ff.

[3] Aa. ss. Jan. 1, 258 f. auch bei Migne B. 114, 321 f. griechisch in einem Codex Baroccianus [nr. 148 (chartac. s. XV s. Cat. Bodl. 1, 255 ff.) f. 176r–184r].

[4] Symeon bei Migne B. 114, 305 ff. Rosweyde p. 363 ff., vgl. Men. Bas. 1, 69 zum 25. Sept. (nach röm. Kalender 1 Jan.).

Theodora[1], die um den Gewissensbissen wegen eines Ehebruchs zu entfliehen, ihren Mann verläßt und als Theodoros Mönch wird. Diese ägyptischen Geschichten waren schon um die Mitte des fünften Jahrhunderts im Umlauf. Welche Verwirrung sie in weiblichen Köpfen anrichten konnten, zeigt in jener Zeit das Treiben der Matrona[2] aus Perge. Diesem abenteuerlichen Weib hat offenbar der Ruhm der Eugenia vorgeleuchtet.[3] Auf einer gemeinsamen Reise nach Konstantinopel ließ sie den Gatten Domitianus und die einzige Tochter im Stich und suchte als Bruder Babylas im Kloster des Bassianus eine Zuflucht. Wie sie den ihren Spuren bis nach Palästina folgenden Gemahl immer von neuem täuscht, wie sie den Tod ihres Kindes als eine Hilfe des Himmels froh hinnimmt, das alles dient nur zur Illustration religiöser Verirrung.

Dieser Überblick könnte auch dem Voreingenommenen die Überzeugung erwecken, daß es ein und dieselbe göttliche Gestalt sei, die in dieser bunten Mannigfaltigkeit von Legenden immer von neuem sich erzeugt. Wie ein abgehauener Stamm entsendete das tief in die Volksseele gesenkte Bild, nachdem es in den Tempeln umgestürzt war, aus verborgenen Wurzeln nach allen Seiten frische Reiser. Von diesen nachgeborenen Sprößlingen darf man nicht die Triebkraft erwarten, die einst den Samenkeim zum stattlichen Baum voll entfaltete: sie sind blasser an Farbe, dürftiger an Inhalt, aber miteinander verglichen, ergänzen und beleben sie sich gegenseitig.

---

[1] [Die originale Legende der Theodora hat C. Wessely herausg. in dem Gymn.progr. von Hernals 1889 „Zu den griech. Papyri des Louvre und der bibl. nat." p. 24 ff. cf. Synax. CPolit. p. 33 f. (XI Sept.)] Symeon bei Migne B. 115, 665 f., vgl. Menol. Basil. 1, 31.

[2] Symeon b. Migne B. 116, 920 ff., vgl. Menol. Basil. 1, 175 zum 8. November.

[3] Eine Eugenia kommt in der Legende als fromme Beraterin der Matrona vor, Symeon a. O. 924 f.

Der Hellenismus der Kaiserzeit kennt nur einen Begriff, dem wie einer Wurzel alle diese Legendengebilde entwachsen konnten: Aphrodite. Es galt das verführerische Idealbild buhlerischer Schönheit aus den Herzen der Gläubigen zu reißen, und das geschah, indem man es nahm, wie es war, aber durch das läuternde Feuer der Reue und Buße des Himmels, dem es angehörte, würdig machte. Lange, bevor die Sage von der Schaumgeborenen entstand, wurde Aphrodite als Göttin des Meeres verehrt. Überall an den Küsten des Mittelmeeres, wohin Semiten den Fuß gesetzt, ist diese Verehrung heimisch geworden. Allezeit hat das Schiffervolk diese Patronin hochgehalten, nicht bloß durch Gelübde und Altaropfer.[1] Athenische Schiffe sind vielfach nach ihr benannt worden[2]; keinem athenischen Zuschauer konnte neben der besonderen die allgemeine Beziehung entgehen, wenn er den Iason des Euripides sagen hörte: Kypris allein von Göttern und Menschen verehre ich als dieser Seefahrt Retterin (Med. 527). In einer Reihe von Kultusnamen ist diese Seite der Aphrodite ausgeprägt: Aigaia bei Statius (Theb. 8, 478), Epipontia nach Hesychios, Thalassaia bei Nonnos (Dion. 6, 308); als Pontia hatte sie einen Tempel zu Hermione, und wurde sie zu Troizen verehrt: vor dem Tor des Hauses, das der euripideische Hippolytos als Wohnung des Theseus vorführt, war eine Bildsäule der Kypris Pontia aufgestellt[3]. Die berühmte Aphrodite von Knidos wurde an Ort und Stelle Euploia genannt, und diesen Namen treffen wir im Piräus und zu

---

[1] Vgl. Plut. gegen Epikurs Glückseligkeitslehre 16 p. 1097[e] ναυτῶν δίκην Ἀφροδίςια ἀγόντων [vgl. An seni sit gerenda res publ. 4 p. 785[e]].

[2] In Boeckhs Register (Urkunden des att. Seewesens 84 ff.) Ἀφροδιςία Ἀφροδιςιάς Γενετυλλίς Κυθηρία Κωλιάς u. a.

[3] Hermione: Paus. II 34, 11. Troizen: Eurip. Hippol. 101 τήνδ' ἣ πύλαιςι ςαῖς ἐφέςτηκεν Κύπρις, und an diese gegenwärtige Gottheit wenden sich Phaidra 415 und die Amme 522 mit der Anrede δέςποινα ποντία Κύπρι.

Olbia[1]; eine Weihinschrift von Aigai in Cilicien verbindet mit Aphrodite Euploia den Poseidon Asphaleios; der Kultustag des letzteren ist der achte des Monats, und den 8. Oktober kennen wir als den Tag der Pelagia, Reparata u. a. Es kann nur ein Zufall sein, daß uns Aphrodite unter dem besonderen Namen Pelagia außer durch Artemidoros' Traumbuch (2, 37 S. 142, 16) bisher kaum bekannt geworden ist. Aber eine wichtige Inschrift von Schwarz-Korkyra, einer Insel, an deren Kolonisation Knidos sich beteiligt haben soll, lehrt uns, daß dort im Jahre 193 n. Chr. Tempel und Kultusbild der Venus Pelagia am ersten Mai geweiht worden.[2] Und wie geläufig die Benennung gewesen sein muß, entnehmen wir der Begrüßungsformel für eine schöne Frau, die unter den Konversationsstücken der Hermeneumata von Montpellier vorkommt.[3] Bekannter ist allein schon aus Horatius' Oden Venus Marina. Wie Pelagia und Marina, so sind die übrigen Namen, welche die christianisierte Göttin annimmt, Attribute der Aphrodite: Anthusa zu Seleukia, die Blumenspendende, wie sie zu Knossos auf Kreta Antheia hieß; Margarito lat. Margarita von dem reichen Perlenschmuck ihrer Bilder[4]; Porphyria zu Tyros, dem

[1] S. Paus. I 1, 3, L. Stephani, Compte rendu 1874 p. 103. Piräus: Rangabé Ant. hellén. n. 1069 (II p. 741) = CIA II n. 1206 (t. 3 p. 12). Aigai: CIGr. 4443 (III p. 210) Θεῷ Σεβαστῷ Καίσαρι καὶ Ποσειδῶνι ἀσφαλείῳ καὶ Ἀφροδείτῃ Εὐπλοίᾳ, zu Mylasa in Karien ἱερέως Ἀφροδίτης (Εὐπλοίας) Bull. de corr. hell. 5, 108.

[2] CIL. III n. 3066 Signia Vrsa Signi Symphori templum Veneri Pelagiae a solo fecit et signum ipsius deae posuit Falcone et Claro cos. k. mais, vgl. Mommsen a. O. p. 392. [Ioh. Lydus de mens. p. 117, 21 W Πελαγία δὲ ἡ Ἀφροδίτη. Den Namen umschreibt durchsichtig Clemens Al. protrept 2, 14, wenn er von den Weihen der Meereswollust spricht: ἐν ταῖς τελεταῖς ταύτης τῆς Πελαγίας ἡδονῆς τεκμήριον τῆς γονῆς (als Erinnerungszeichen an die Geburt der Göttin) ἁλῶν δὲ χόνδρος καὶ φαλλὸς τοῖς μυουμένοις . . . ἐπιδίδοται. — Ἀφροδίτη ποντία Mitteil. d. deutschen arch. Inst. 9, 75 und 10, 205.]

[3] Notices et extraits t. 23, 2 p. 316 βασίλισσα χαῖρε, πόθων θύγατερ, πελάγους Ἀφροδίτη.

[4] Vgl. Plin. n. h. 9, 116: quoniam d. Iulius thoracem quem Veneri Genetrici in templo eius dicauit ex britannicis margaritis factum

alten Sitz der Purpurbereitung, wie sie zu Rom als Purpurissa[1] von den *Sarrani* eingeführt war.

Auf die Aphrodite des hellenischen Gemeinbewußtseins passen freilich nicht die entgegengesetzten Charakterzüge der Buhlerei und der spröden Jungfräulichkeit, die wir in dem einen Begriff der Pelagia vereinigt sehen. Aber die legendarischen Variationen desselben sind auch nicht weiterhin verbreitet, sondern gehören einem scharf sich abhebenden Gebiete, dem syrischen Winkel des Mittelmeeres an. Eine semitische Aphrodite war hier altheimisch und hatte auf dem gegenüber liegenden Kypros schon frühe Kultusstätten gefunden. Sie ist es, der die Taube heiliger Vogel war, die in mehreren unserer Legenden, so auch in Nonnos' Traumgesicht bei Jakob (6, 20 f.) Stellvertreterin der Göttin ist. Ihr Vorstellungskreis vor allem ist es, in dem jene Gegensätze des Wollustdienstes und der Jungfräulichkeit sich vereinigen. Hart und unerbittlich wie das Meer, dem sie entstiegen, widersteht die Göttin der Liebeswerbung in der kyprischen Überlieferung, die bereits in klassischer Zeit in mindestens drei novellistischen Varianten umlief.[2] Den Ausschlag aber gibt die in den Legenden so häufige Vertauschung des Geschlechts.[3]

Die bizarre Vorstellung der Mannweiblichkeit, des Hermaphroditismus wie des Geschlechtswechsels, selbst den indogermanischen Völkern nicht ganz fremd, war wohl nirgends so sehr ausgebildet wie in Vorderasien und vornehmlich an

uoluerit intellegi, und über die Edelsteine desselben Tempels ebend. 37, 11.

[1] Servius zur Aen. 1, 720.

[2] Ovid. met. 14, 698 ff. Plut. erot. 20 p. 766d Antoninus Lib. 39. Daß die kalte Schöne ursprünglich Aphrodite selbst war, geht klar hervor aus Plut. und Ov. 759 f., wonach die Aphrodite zu Salamis denselben Namen prospiciens παρακύπτουcα führt, der dem für seine Sprödigkeit versteinerten Mädchen zukommt. Übereilt hat Welcker Alte Denkm. 5, 29 die παρακύπτουcα als Mitleidige gedeutet. Die Vergleichung mit dem Meer hat schon Ovid. 711 saeuior illa freto surgente cadentibus haedis.

[3] Eine Übersicht darüber aa. ss. Jan. 1, 258.

Aphrodite. Die Göttin von Amathus auf Kypros, in Weiberkleidern zwar, aber mit Bart und allem, was den Mann macht, ausgestattet, war ebenso sehr Aphroditos wie Aphrodite: Männer opfern ihr in Frauenkleid, Frauen in männlichem[1]. Wer erinnert sich nicht der bewaffneten Aphrodite, die noch in Werken der vollendeten Kunst die Spuren des Orients trägt? Wer nicht der Omphale? Selbst der Bart der Amathusia ist nicht eine bloß lokale Sonderbarkeit, er wiederholt sich zu Rom an der Venus Calva und ist noch frommen Frauen und Mädchen der Legende gewachsen, wenn sie inbrünstig um Hilfe gegen männliche Zudringlichkeit gebetet, zu Rom der hl. Galla, auf der pyrenäischen Halbinsel nach punischer Erinnerung der Paula barbata und der Wilgefortis oder Liberata[2]; noch heute wird in Tirol und zu Naters im Wallis[3] die h. Kümmernuß verehrt, zu deren bärtigem Schnitzbild die Mädchen vor der Hochzeit beten.

Frühzeitig sind die Vorstellungen und Mythen dieser semitischen Aphrodite auf die Heroinengestalt der Semiramis übertragen worden. Auch sie galt als eine Buhlerin. Ihre Sage, wie Diodoros sie gibt, hat vermöge ihres Alters und als Ersatz der für uns verschütteten Göttersage auch in diesem Zusammenhang Interesse. Die Göttin Derketo von Askalon hatte sich mit einem schönen Syrer vergangen. In Reue und Scham über ihren Fehltritt tötete sie den Liebhaber und gab den Säugling der Wildnis preis. Aber Tauben ernährten das Kind auf wunderbare Weise, bis Hirten es entdeckten. Schon damals war das Mädchen von auffallender Schönheit und wuchs nun bei dem Oberhirten, der es als Kind annahm, zu einem Wunder heran. Ein königlicher Statthalter Onnes, der sie

[1] Hesych. Ἀφρόδιτος Macrobius sat. III 8, 2 f. (Cypris barbata spukt noch in den carmina burana p. 128).

[2] Galla: aa. ss. Okt. t. 3, 148. Paula ebend. Febr. 3, 174. Wilgefortis ebend. Juli 5, 50 ff. [vgl. H. Florez España sagrada XIV p. 127 ff.].

[3] M. Tscheinen, Walliser Sagen (Sitten 1872) S. 135 f. Eine Replik aus Thüringen in Grimms Deutschen Sagen n. 330 B. 1² 376.

dort erblickt hatte, heiratete sie. Auf dem baktrischen Feldzug des Ninos empfindet Onnes Sehnsucht nach ihr und läßt sie nachkommen. Sie legt zur Reise eine Tracht an, die nicht unterscheiden ließ, ob sie Mann oder Weib sei. Beim Heer zeichnet sie sich dann durch Einsicht und Tapferkeit aus, der König selbst wirft ein Auge auf sie, und der geringere Mann muß dem höheren weichen. Onnes tritt zurück, aber vor Gram nimmt er sich das Leben. Das wunderbare Eingreifen der Tauben hat bewirkt, daß die Syrer die Tauben seitdem göttlich verehrten: aber auch Semiramis selbst, sagte man, habe zuweilen die Gestalt einer Taube angenommen (Diod. II 20, 2). — Der altfränkische Pragmatismus dieses Berichts hat die mythischen Grundlinien nicht zerstört: alle charakteristischen Motive unserer Legenden finden sich wieder und manches in diesen, was nebensächlich schien, tritt nun in helleres Licht. Das Vergnügen selbst zu vergleichen, will ich dem Leser nicht verkürzen.

Aber ein Motiv ist, so viel ich sehe, den in den Kreis dieser semitischen Aphrodite gehörigen Sagen fremd, die Verwicklung, welche der Geschlechtswechsel zur Folge hat. Die örtliche Verbreitung des Motivs kann wiederum nicht zufällig sein. Die Legenden, welche dasselbe verwenden, spielen meist in Ägypten, reichen aber an der phönikischen Küste hinauf bis zum Libanos. Auf ihre Ausbildung muß Isis eingewirkt haben, die gleichfalls viel an Küsten verehrt wurde und als Isis Pharia, eine Göttin des Meeres und der Schifffahrt, semitische Elemente in sich aufgenommen hatte. In Korinth und auf Lesbos wurde auch sie als Pelagia[1] verehrt.

[1] Pausan. I 14, 6 CIGr. n. 2174 [Lukian. dial. d. mar. 7, 2. Hymnus auf Isis (Kaibel epigr. n. 1028) v. 34 ff. 55 ff.]

DIE PERLE

AUS DER GESCHICHTE EINES BILDES

1892

Theologische Abhandlungen, Karl Weizsäcker zum siebzigsten Geburtstage (1892) gewidmet, S. 201–213.

Jesus Christus vergleicht im Evangelium des Matthäus (13, 45 f.) das Himmelreich „einem Kaufmann, der gute Perlen suchte, und da er eine köstliche (ἕνα πολύτιμον μαργαρίτην) fand, ging er hin und verkaufte alles, was er hatte, und kaufte dieselbige“: für das Himmelreich (ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) oder die ewige Seligkeit ist kein irdischer Preis zu hoch. An der Bedeutung und Absicht der Vergleichung kann für keinen Leser ein Zweifel sein. Das Himmelreich selbst ist die köstliche Perle. Auch im Altertum ist das nicht verkannt worden.[1] Trotzdem ist das Bild später auf Christus selbst bezogen worden. Nicht nur in gnostischen Kreisen[2]: auch die Kirche hat den Ausdruck in den Bilderschatz ihrer Liturgie aufgenommen. Wenn für ein Marienfest, die Oktave des Weihnachtstags (1. Januar), jene Stelle des Matthaeus zeitweilig in die römische Liturgie aufgenommen war, so konnte das nur durch die Vorstellung veranlaßt sein, daß Christus die kostbare Perle war, die Maria geboren.[3] Griechische Prediger seit Gregorius von Nazianz und schon der Perser

[1] Im eigentlichen Sinne benutzt das Gleichnis der Verfasser der Clementinen Recogn. 3, 62 vgl. Homil. 9, 8 p. 95, 9 Lag., meines Wissens die älteste Anspielung. Denn (Ignatius) ep. ad Ephes. 11 gebraucht τοὺς πνευματικοὺς μαργαρίτας ohne Beziehung auf das Evangelium, im Sinne von διάδημα, στέφανος.

[2] Clemens Alex. Strom. I p. 119, 44 Sylb. ἐν πολλοῖς γὰρ τοῖς μαργαρίταις τοῖς μικροῖς ὁ εἷς, ἐν δὲ πολλῇ τῇ τῶν ἰχθύων ἄγρᾳ ὁ κάλλιχθυς. Actus Petri cum Simone c. 20 in Lipsius' Acta apocr. apost. I p. 68, 12; der griech. Physiologus bei Pitra Spicil. Solesm. 3, 366.

[3] Antiphonarium Gregorianum in der Mauriner Ausgabe des Gregorius M. t. III p. 660^c. In die neueren Breviere ist der Vers nicht übergegangen.

Aphrahat gebrauchen das Wort „Perle" ohne weitere Erklärung für den Heiland[1], zum Beweise, daß diese Verbildlichung eine so allgemeine Geltung hatte, wie sie die Formeln der Liturgie zu gewinnen pflegen.

Durch welchen Gedankengang ist diese auffallende Umwertung des Bildes herbeigeführt worden? Einen Anhalt zur Beantwortung der Frage gibt uns Ephrem der Syrer durch eine überraschende Anwendung, die er von dem Bilde der Perle für Christus macht. In der griechisch erhaltenen Homilie „Wider die Häretiker"[2] wendet er sich vornehmlich gegen die doketische Lehre, daß Christus zwar Gott sei, aber Menschengestalt nur als Scheinform (σχῆμα) getragen habe. Dieser Ansicht „der Manichäer und des Markion" möchte er ein für allemal den Boden entziehen, und das wichtigste Mittel ist ihm das Bild der Perle. „Ich kenne", ruft er aus[3], „Christus als Wahrheit, und in der Perle bewundere ich ihn als Gott, der aus der Jungfrau den Menschen angenommen". Das Bild gewinnt aber für ihn eine tiefere und weitertragende Bedeutung durch volkstümliche Vorstellungen von der Entstehung der Perle, von welchen er beherrscht ist. Alle Rätsel der Menschwerdung Gottes, der weder durch Empfängnis noch durch Geburt verletzten Jungfräulichkeit, haben, wie er meint, in der Natur noch heute ihr vollkommenes Gegenbild an der Entstehung der Perle. Das eine ist die Gewähr des anderen.

---

[1] Gregor. Naz. Rede 39, 16 t. I p. 688 Ben. ὁ δὲ (Jesus) ἀμνὸς καὶ μαργαρίτης καὶ σταγὼν καὶ τὰ τοιαῦτα προσαγορεύεται u. ö. Proklos Lobr. auf Maria, Hom. v. 3 bei Migne 65, 720c ἡ μόνη τὸν θησαυρὸν τοῦ μαργαρίτου πιστευθεῖσα (Gregor. thaumat.) bei Pitra Anall. sacra 4, 390 cap. 13 „Christiani adorandam margaritam possederunt", hom. I in adnunt. bei Migne 10, 1149a (Epiphan.) hom. v t. IV, 2 p. 54, 1, 17 Dind. usw. Aphrahat Hom. 17, 2 S. 280 vgl. 289 (übers. v. Bert.) [(Ambrosius) serm. LIV, 2 t. VI p. 513c Mediol.]. Zeugnisse aus dem Mittelalter gibt Pitra Spicil. Solesm. 2, 341.

[2] Ephrem Syrus ed. Assemani (Romae 1743) t. II p. 259–279.

[3] Ebend. p. 265e ἐγὼ γὰρ ἀλήθειαν οἶδα τὸν Χριστόν, καὶ ἐν τῷ μαργαρίτῃ θαυμάζω αὐτὸν ἅτε θεὸν προσειληφότα ἐκ τῆς παρθένου τὸν ἄνθρωπον.

Wenn der Blitzstrahl ins Meer schlägt, dringt die Mischung von Feuer und Wasser in die Muschel ein; diese schließt die geöffneten Schalen, und in dem Schaltier entwickelt sich allmählich die Perle zu Schönheit und Wert; sie löst sich von dem Tiere ab, ohne dessen Wesen irgendwie zu verändern oder zu schädigen. „Die Perle ist ein Stein aus Fleisch geboren, denn aus dem Schaltier kommt sie hervor. Wer kann da länger der Tatsache Glauben versagen, daß auch Gott aus einem Leibe als Mensch geboren worden? Jene entsteht nicht durch Begattung der Schnecken, sondern durch eine Mischung des Blitzes und des Wassers: also ist auch Christus empfangen in der Jungfrau ohne Fleischeslust, indem der heilige Geist aus dem gemischten Stoffe der Jungfrau für Gott die körperliche Ergänzung herstellte. Die Perle wird weder als Schnecke geboren, noch tritt sie wie ein Geist in Scheindasein hervor . . ., sie wird vielmehr in wesenhafter Existenz geboren, ohne darum selbst einen anderen Stein zu zeugen.“ Doch es ist nicht nötig, diesen bis in das physiologische Detail eingehenden Ausführungen Ephrems noch weiter zu folgen.[1]

---

[1] Ich setze eine Auswahl der auf die Entstehung der Perle bezüglichen Äußerungen Ephrems als Beleg her: p. 263[c] ὁ μαργαρίτης λίθος ἐστὶν ἐκ σαρκῶν γενόμενος, ἐκ γὰρ τῶν ὀστρέων ὁ μαργαρίτης προέρχεται· τίς οὖν μὴ πιστεύσειεν ὅτι καὶ θεὸς ἐκ σώματος ἄνθρωπος γεγένηται (l. γεγέννηται); ἐκεῖνον οὐχὶ συνουσία τῶν κογχῶν συνιστᾷ ἀλλὰ τῆς ἀστραπῆς καὶ τοῦ ὕδατος σύγκρασις· οὕτω καὶ ὁ Χριστὸς συνελήφθη ἐν τῇ παρθένῳ ἐκτὸς ἡδονῆς, τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκ τοῦ φυράματος αὐτῆς συστήσαντος τῷ θεῷ τὴν πρόσληψιν. ὁ μαργαρίτης οὔτε μύαξ τίκτεται οὔτε ὡς πνεῦμα ἐν σχήματι προέρχεται· . . . . ὁ μαργαρίτης ἐν ὑποστάσει τίκτεται, ἕτερον δὲ λίθον καθ᾿ αὑτὸν οὐ γεννᾷ κτλ. p. 268[d] Ἔχεις τὸν μαργαρίτην ἁπάντων τῶν εἰρημένων διεκφάντορα καὶ σαφηνιστήν. τὸ γὰρ πῦρ (des Blitzes) σημαίνει τὴν θεότητα καὶ τὸ ὕδωρ τὴν πρόσληψιν. οὐ τὸ ὕδωρ προσείληφε τὴν ἀστραπήν, βαρύ γάρ ἐστι καὶ οὐκ ἐξικνεῖται πρὸς τὸ ὑψηλότατον τοῦ πυρός. ἡ ἀστραπὴ ἐπιπετασθεῖσα συνεπλάκη τῷ ὕδατι καὶ ἡ κόγχη θροϊσθεῖσα ἀπέκλεισε συναφθὲν ἑκάτερον. ἡ θέρμη τοῦ σώματος ἡνώθη τῷ ἐπεισελθόντι καὶ ἡ ἀσφάλεια συνελθουσῶν πτυχῶν ἀδιάρρευστον διεφύλαξε τὸ χαῦνον. ἡ φύσις διὰ τὴν ἕνωσιν ηὔξησε τὸ ἀποκλεισθέν. προϊόντος τοῦ καιροῦ προῆλθε τὸ ὕδωρ καὶ τὸ πῦρ εἰς μαργαρίτην. p. 268[ab] ἀστραπὴ καὶ ὕδωρ συνεφώνησαν, δύο ὑπεναντία συνεπλάκησαν . . . . ἐκ

Die merkwürdige naturgeschichtliche Sage, welche den Zuhörern und Lesern Ephrems vollkommen geläufig sein mußte, wenn er eine siegreiche Widerlegung des Doketismus auf sie stützen wollte, muß unsere Aufmerksamkeit erregen. Von der Entstehung und dem Fang der Perle haben die Alten viel gefabelt; aber selbst der gelehrte Origenes, als er zur Erklärung der Matthäusstelle von der kostbaren Perle gekommen war und aus Handbüchern über Steine zusammenstellte, was er finden konnte[1], sogar der ganz in Fabulistik lebende Verfasser des Physiologus wissen keine andere Sage als die von Alexander Polyhistor berichtete und durch das Steinbuch des Sudines verbreitete, daß die Muschel zu gewisser Jahreszeit (bezw. im Frühling) die Schalen öffne, um den Himmelstau (genauer: den Tau des Mondes) einzuziehen und dadurch den Samen der Perle empfange[2]: dem Blitz wird in dieser Überlieferung nur die schädliche Wirkung zugeteilt, daß die Perle vor der Reife sich ablöse. In der klassischen Literatur ist Ephrems Legende wenig in Umlauf gekommen, obwohl sie schon zur Zeit des Kaisers Tiberius Isidoros von Charax in seiner Beschreibung Parthiens offen-

πυρὸς ἡ ἀστραπὴ καὶ πῦρ, ὅθεν καὶ φωτίζει καὶ φλέγει· αἱ κόγχαι ἐξ ὕδατος, καὶ δι᾽ ὕδατος αὔξουσι. πῶς οὖν οὐκ ἔφλεξεν ἡ ἀστραπὴ τῆς κόγχης τὸ σωμάτιον; πῶς συνῆλθον οὐσιωδῶς τὸ ὕδωρ καὶ τὸ πῦρ, καὶ ἄλληλα οὐ διέφθειραν; p. 267[a] οὔτε τὸ τεχθὲν τῇ σφραγῖδι τῆς παρθενίας διώχλησεν οὔτε ἡ παρθενία ἐπόνησε, διαιρεθεῖσα μὲν διὰ τὸν ὄγκον τοῦ τέκνου γεννωμένου, παλινοστήσασα δὲ πάλιν ἐπὶ τὴν ἑαυτῆς σφραγῖδα, ὡς αἱ πτυχαὶ τῶν κογχῶν προϊέμεναι τὸν μαργαρίτην καὶ πάλιν ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἀδιάχυτον ἕνωσιν καὶ σφραγῖδα συνερχόμεναι. vgl. p. 266[c,d]. 269[d] καὶ ἕτερα πολλὰ ἐκ δύο τινῶν ἓν γίνονται, ἀλλ᾽ οὐ γεννῶνται καθὼς ὁ μαργαρίτης οὐδ᾽ ἐκ πυρὸς καὶ ὕδατος λαμβάνονται.

[1] Origenes in Matth. l. X 7 t. III p. 448[b]–451 de la Rue, vgl. 448[c] εὕρομεν οὖν παρὰ τοῖς περὶ λίθων πραγματευσαμένοις περὶ τῆς φύσεως τοῦ μαργαρίτου ταῦτα, 451[a] ταῦτα δὲ συναγαγὼν ἐκ τῆς περὶ λίθων πραγματείας.

[2] Plinius n. h. IX 107 f. (Solinus 53, 23 f. Isid. or. XVI 10, 1) Origenes a. o. 449[c] Physiologus gr. c. 45 bei Pitra Spicil. Solesm. 3, 366 Ammianus Marc. XXIII 6, 85 f. Die Quelle nennt Plinius IX 115 Alexander polyhistor et Sudines, vgl. ind. auct. Sudine Alexandro polyhistore. Sudines ist aus Plinius B. XXXVII hinlänglich bekannt.

bar kannte; sonst geschieht ihrer meines Wissens nur bei Aelianus Erwähnung.[1] Aus gelehrter Überlieferung konnte also Ephrem die Sage kaum kennen; wie Isidoros mag er sie aus dem Volksmund empfangen haben. Er mußte, wenn seine Predigt überhaupt Verständnis finden und Wirkung üben sollte, sicher wissen, daß seine Zuhörer die Vorstellung mit ihm teilten. Seine Sage von der Geburt der Perle war also in Syrien zu Hause.

Wie die meisten naturgeschichtlichen Mythen, ist auch die Sage von der Geburt der Perle in unlöslichem Zusammenhang mit der heimischen Göttersage entstanden.

Die Überlieferung von Kythera, einem der ältesten Standorte dieses semitischen Götterdienstes, wußte von der meergeborenen Aphrodite noch zu berichten[2], die Empfängnis der Göttin sei im Meere erfolgt, und nach ihrer Geburt sei die Göttin in einer Muschel zuerst an dieser Insel gelandet. Und der Komiker Diphilos nahm geradezu Bezug auf die Sage, daß Aphrodite „aus der Muschel geboren" sei[3]; andere Dichter schwächen die Vorstellung dahin ab, daß sie die Göttin in der Muschel über das Meer „fahren" lassen.[4] Eine ganze Reihe von Bildwerken, besonders in gebranntem Ton, stellen die Göttin in geöffneter Muschel dar, teils gekauert,

[1] Ael. n. an. X 13 καὶ τίκτεσθαί γε αὐτὸν τερατολογοῦσιν, ὅταν ταῖς κόγχαις ἀνεῳγμέναις ἐπιλάμψωσιν αἱ ἀστραπαί. Weniger deutlich Isidoros bei Athen. III p. 93[e] φασὶ δ' ὅταν βρονταὶ συνεχεῖς ὦσι καὶ ὄμβρων ἐκχύσεις, τότε μᾶλλον τὴν πίνναν κύειν, καὶ πλείστην γίγνεσθαι μαργαρῖτιν καὶ εὐμεγέθη. Vgl. auch die von Schneider und Jacobs zu Ael. t. II p. 344 beigebrachten Stellen des Theophylaktos und Manuel Philes.

[2] Festus Pauli p. 52, 2 M. „Cytherea Venus ab urbe Cythera, in quam primum devecta esse dicitur concha, cum in mari esset concepta." Vgl. Apuleius Met. IV 28 „deam quam caerulum profundum pelagi peperit et ros spumantium fluctuum educavit". Daß Aphrodite zuerst an Kythera landet, sagt auch die Theogonie 192 und 198. Muscheln der Aphrodite in Knidos heilig: Plin. n. h. 9, 80.

[3] Nach Plautus Rud. III 3, 42 (704) „te ex concha natam esse autumant".

[4] Lygdamus (Tib. III) 3, 34 „et faveas concha, Cypria, vecta tua". Vgl. das Pompeianische Bild bei Helbig n. 307.

teils sich aufrichtend oder stehend. An der Hand zweier in der Krim aufgefundener Terrakotten, auf welchen Aphrodite aus der Muschel förmlich herauszuwachsen scheint wie der Schmetterling aus der Puppe, hat L. Stephani überzeugend nachgewiesen, daß jene Bildwerke die Geburt der Aphrodite darstellen und die Göttin als Anadyomene veranschaulichen sollten.[1] Die absichtlich unfertig gelassene Form der unteren Körperteile ist ebenso geeignet, dem Beschauer den Augenblick des Werdens zu vergegenwärtigen, wie ungeeignet, sein Verlangen nach vollendeter Schönheit in dem Hervortreten der Göttin des Liebreizes zu befriedigen. In dieser Hinsicht ist die Aufgabe glücklicher gelöst an einigen buntfarbigen Ziergefäßen, an welchen die Göttin nackt in voller Schönheit und reichem Schmuck nur bis zur Hüfte aus der Muschel hervorragt; Meereswellen umspülen den Fuß der Muschel und die blaue Farbe der Wellen hebt jeden Zweifel über Inhalt und Absicht der Darstellung.[2] Barock bleibt auch in diesen vollendeteren Versuchen Vorwurf und Ausführung; die griechische Kunst hätte daran unmöglich solange festhalten können, wenn sie nicht durch Überlieferung des Kultus gebunden gewesen wäre. In Syrien und den angrenzenden Gegenden des südlichen Kleinasiens wurde aber die Meeresgöttin Aphrodite geradezu als „Perlengöttin" verehrt. Es ergibt sich das aus den Nachklängen im christlichen Legendenkreis der Pelagia, der alten Meeresgöttin jener Landschaften. In Jakobs Legende sagt die ehemalige Tänzerin: „Pelagia bin ich genannt von meinen Eltern, aber die Stadt Antiocheia hat mir den Namen M a r g a r i t o gegeben wegen meines reichen

---

[1] Compte rendu de la commission imp. archéol. pour les années 1870 et 1871 (Petersb. 1874) p. 45–143, vgl. 11 ff., vgl. auch O. Jahn in den Berichten der Sächs. Gesellsch. 1853 S. 16 f.

[2] Gefäß aus der Krim bei Stephani a. O. Taf. I 3 f. und in der Arch. Zeit. 1875 Taf. 7; aus Tanagra, mit besonders gut erhaltenen Farben, in den Mitt. d. d. arch. Inst. in Athen VII Taf. XIII, vgl. S. 380 ff.; aus Athen, im Berliner Antiquarium, Arch. Zeit. 1875 Taf. 6, vgl. M. Treu das. S. 39 ff. Über diese Gattung von Gefäßen s. Treu, Griech. Tongefäße in Statuetten- und Büstenform (Berl. Winkelmannsprogr.) 1875.

Schmucks"; und die Heilige von Antiocheia in Pisidien führt in der griechischen Legende den Namen Marina, die lateinische Übersetzung von Pelagia, während die Lateiner den Nebennamen Margarita bewahren.[1] Mit Perlenschnüren wurden freilich die Bilder der Aphrodite an Hals und Brust geschmückt, wie wir noch an zahlreichen kyprischen Idolen und sogar an einigen der oben beschriebenen Terrakotten wahrnehmen.[2] Aber trotzdem es Pelagia selbst behauptet, war dieser Perlenschmuck mit nichten die Ursache der Benennung Margarito.[3] Der besondere Schmuck entstammt derselben Quelle wie der Name. Die Perle war das irdische Sinnbild, war gleichsam die Doppelgängerin der Göttin. Wie der Göttin die Muschel, aus der sie geboren war, auch in die Hand gegeben wurde[4], so schmückte man sie selbst mit der Perle, in welcher die Natur das Wunder ihrer eigenen göttlichen Geburt zu wiederholen schien.

Unsicher tastet die griechische Sagenbildung umher betreffs der Entstehung der aus der Fremde gekommenen Gottheit. Die Volksetymologie hatte unwillkürlich zwischen Aphrodite und dem Schaum des Meeres (ἀφρόϲ) einen Zusammenhang hergestellt. Aber neben der durch Hesiodos verbreiteten Wendung, wonach der Meeresschaum, aus dem Aphrodite hervorgehen sollte, von der Scham des entmannten Uranos stammte, hat sich auch eine Sage erhalten, welche aus Zeus

---

[1] Jakobs Legende p. 10, 22 Πελαγία ἐκλήθην ὑπὸ τῶν γονέων μου, ἡ δὲ πόλιϲ Ἀντιοχέων Μαργαριτώ με ὠνόμαϲε διὰ τὸν ὄγκον τῶν κοϲμίων. Über die Pisidische Marina-Margarita s. Legenden der h. Pelagia S. XIII f. <oben S. 204>. Acta s. Marinae p. 11. Dieselbe Benennung wiederholt sich am Libanon, s. Leg. d. Pelagia S. XVI. <oben S. 207>.

[2] Auch im homerischen Hymnus auf Aphrodite fehlen nicht die ὅρμοι (V. 88 f.). Auf den beiden ersten der S. 224 Anm. 2 genannten Bildwerke trägt die Göttin Perlenschmuck.

[3] Auch ich habe früher der Versicherung der Heiligen geglaubt, Pelag. S. XXII <oben S. 212>.

[4] Siehe O. Jahn in den Berichten der Sächs. Gesellsch. 1853 S. 17 Anm. 1. Stephani a. a. O. 140 f. Mythogr. Vatic. II 32 (in Mai's Class. auct. III p. 95) „concham marinam (Venus) portare pingitur".

und dem Meere Aphrodite entstehen ließ.[1] Das ist ein Rest alter und ursprünglicher Göttersage; daß er abseits steht vom großen Strome panhellenischer Überlieferung, erklärt sich aus dem Übergewicht der Hesiodischen Theogonie. Von Zeus kommt der Blitzstrahl, dessen Einschlag ins Meer den Keim der Perle erzeugt; ja nach makedonischer und altgriechischer Vorstellung, die unter den Seleukiden auch in Syrien sich einbürgerte, war Zeus nicht nur der Träger und Schleuderer des Blitzstrahles, sondern der Blitzstrahl oder Donnerkeil (Κεραυνός) selbst.[2]

Den Hintergrund für Ephrems dogmatische Erörterungen glaube ich hiermit befriedigend aufgehellt zu haben. So gewiß aber die naturgeschichtliche Sage von der Entstehung der Perle nicht anders als in Wechselbeziehung zu der Vorstellung von der Geburt der Aphrodite entstehen konnte, so gewiß war diese mythologische Vorstellung für Ephrem, einerlei ob bewußt oder unbewußt, der unwillkürliche Wegweiser zu dem naturgeschichtlichen Bilde, mit dem er alle Gründe der doketischen Lehre glauben durfte siegreich niederzuschlagen.

Dieser bildliche Beweis hat auf die Zeitgenossen und das nächste Geschlecht den erwarteten Eindruck nicht verfehlt. Vorsichtigere, der Pflichten ihres Amtes bewußte Kirchenredner, wie der Nazianzener und Proklos, haben es freilich verstanden, den Vergleich zu nutzen, ohne sich vom Boden

---

[1] Comm. Lucani 8, 458 p. 273, 9 „quae ante quam hoc nomen (näml. Paphia) acciperet, a Ioue dicta est Ἀφροδίτη“, Bion c. 10, 1 Κυπριγένεια Διὸς τέκος ἠδὲ θαλάσσης: hier nimmt Preller Gr. Myth. I[3] 276, 1 fälschlich eine Vermengung der Sage von Uranos und der Genealogie von Zeus und Dione an.

[2] Vgl. Appian Syriac. 58. Münzen von Seleukeia Pier. haben auf der Kehrseite ornamentierten Blitzstrahl auf heiligem Tisch, s. Head, Historia num. p. 661 Eckhel Doctr. num. 3, 326. Auch Dioskaisareia in Kilikien hat Münzen geprägt, deren Rückseite den Blitzstrahl auf Thronsessel (mit Rücklehne) stehend zeigt, s. Mionnet Descr. III p. 577 f. n. 195. 197. Ich beschränke mich hier auf diese Andeutungen, da ich den berührten Gegenstand anderwärts im Zusammenhang zu behandeln haben werde. 〈Rhein. Mus. LX, 1905, 1 ff.〉

des Evangeliums zu weit zu entfernen (oben S. 220 Anm. 1). Dithyrambische Prediger, wie sie unter den Anregungen Gregors von Nazianz und Ephrems in Asien erwuchsen, haben ohne Scheu den ganzen Gedankengang des Syrers verwertet. So der vielleicht noch am Ende des vierten Jahrhunderts in Palästina wirkende Verfasser der ersten unter Gregorios des Wundertäters Namen umlaufenden Predigt über die Verkündigung[1]; indes hat er noch nicht ganz vergessen, daß die Entstehung der Perle doch nur ein Gleichnis ist für die Geburt des Heilands. Jüngeren Homiletikern ist die Vorstellung so geläufig geworden, daß ihnen Bild und Gedanke, wie im Mythos, ununterscheidbar in eins zusammenfließt. In einer Proklos beigelegten Lobrede auf Maria spricht der Teufel: „das makellose Schaltier muß vernichtet werden, damit nicht die kostbare Perle in ihr zur Reife komme."[2] Die zweite Rede des vermeintlichen Gregorios Thaumaturgos über die Verkündigung legt dem Engel das Wort in den Mund[3]: „durch deinen heiligen ... Leib tritt die leuchtende Perle hervor zum Heil der ganzen Welt". In der Predigt zum Preis der Maria, die man zu seiner Kränkung dem Epiphanios beigelegt hat, ist Maria gar „das geistige Meer, das die himmlische Perle Christus in sich trägt"; sie soll dort „die unsterbliche Perle gebären in dem Meere, das da ist die Welt".[4] Diese Belege genügen zum Beweise, daß der durch und durch mythologische Gedanke

---

[1] (Greg. Thaum.) hom. I in adnunt. bei Migne 10, 1152[c] καὶ τὸ μὲν γόνιμον τῇ ἁγίᾳ παρθένῳ παρέσχεν τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἡ δὲ ἀλήθεια τοῦ σώματος προσελήφθη ἐκ τοῦ σώματος αὐτῆς. καὶ ὥσπερ ὁ μαργαρίτης ἐκ τῶν δύο φύσεων, ἐξ ἀστραπῆς καὶ ὕδατος (vielleicht fehlt συστάς), ἐκ τῶν ἀδήλων σημείων τῆς θαλάσσης προέρχεται, οὕτως καὶ ὁ δεσπότης ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως ἐκ τῆς καθαρᾶς ... παρθένου Μαρίας προέρχεται κτλ. 1152[d] καὶ οὕτως τὸν λόγον ἐδέξατο καὶ ἐν τῷ καιρῷ τῆς σωματικῆς συμπληρώσεως τὸν πολύτιμον μαργαρίτην προήνεγκεν.

[2] (Proklos) hom. VI c. 16 bei Migne 65, 753[a] τὸ ἄσπιλον ὄστρεον ἀφανισθῇ, ἵνα μὴ ὁ πολύτιμος ἐν αὐτῷ μαργαρίτης τελεσφορηθῇ.

[3] (Greg. thaum.) hom. II bei Migne 10, 1157[d].

[4] (Epiphan.) hom. V t. IV 2 p. 50, 2. 48, 20 Dind.

Ephrems, wenn er auch zu verfänglich war, um allgemeineren Umlauf oder gar die Kanonisierung der Liturgie erlangen zu können, dennoch eine Zeitlang Geltung gehabt und in weiteren Kreisen die Deutung des Gleichnisses von der kostbaren Perle auf Christus herbeigeführt hat.

An der Ausprägung des Bilderschatzes, dessen die Kirche bedurfte, um das Unfaßbare und Unbegreifliche zu veranschaulichen und so in Gebet und Lobgesang zu benennen, ist mythologisches Denken stark beteiligt gewesen. Man wird diese Behauptung befremdlich, vielleicht sogar anstößig nennen. Es gibt Begriffe, die auf manche wirken, wie das rote Tuch auf den Stier. Man vergißt so leicht, daß der menschliche Geist für die Gottheit nicht Begriffe, sondern nur Bilder zur Verfügung hat, und daß das Bild dadurch, daß es als Wahrheit gesetzt und geglaubt wird, eben zu dem wird, was wir Mythus nennen. Die Bilder selbst entlehnte man mit Vorliebe dem alten Testament und dem Evangelium; aber bei der Wahl und Ausdeutung des Bildes wirkten, wie bei allem unmittelbaren Anschauen und Begreifen, unwillkürliche und unbewußte geistige Vorgänge mit, bei denen die Vorstellungsform und der Gedankenschatz der Zeit nicht umhin konnte, sich geltend zu machen. Glaubt man die alte christliche Gemeinde aus aller geistiger Gemeinschaft des Altertums absondern zu können? Der menschliche Geist entwickelt sich langsam in der Geschichte. Wie lange ist es her, daß die dunkeln Schatten der Gespensterwelt vor dem Lichte des Naturerkennens in Dunst zerronnen sind? Und die katholische Kirche erkennt bis auf den heutigen Tag den Gespensterspuk und Zauber aller Art, als da sind Behexung der Kühe, Nestelknüpfen usw., als tatsächlich an, indem sie ihre Geistlichen mit den Mitteln zur Beschwörung ausrüstet und zum Gebrauche dieser Mittel verpflichtet. War die alte Kirche aufgeklärter als unser Jahrhundert? mehr zu verstandesmäßigem Denken geschult? Ich

meine, die alten Christen, die aus dem Heidentum herübertraten, hatten die heidnischen Vorstellungen mit der Muttermilch eingesogen, und wenn sie sich reinere Gedanken von der Gottheit aneignen, wenn sie diese weiter ausbauen wollten, konnten sie das gar nicht anders als mit den Mitteln, welche die eigene Denkgewöhnung an die Hand gab.

Man wird abgesehen von dem, was Jesus selbst und Paulus geschaffen, wenig Bilder der liturgischen Sprache finden, die nicht bereits von den Gnostikern hervorgesucht und symbolisch vertieft worden wären. Diese von der Kirche überwundene Richtung hat vor allem der Ausdrucksweise der christlichen Religion ihre Spuren eingeprägt. Der Überschuß kühn aufstrebender Phantasie hat die Gnosis eine Überfülle von Bildern erzeugen lassen: die vielen, welche dem damaligen Polytheismus entnommen waren, mußten mit den Trägern und ihrer Zeit verhallen; diejenigen, welche an Worte der Bibel anknüpften, konnten bleiben und haben unter den Mitteln religiöser Erbauung alle Zeit einen wichtigen Bestandteil gebildet.

Je deutlicher uns der mythologische Charakter des Bildes geworden ist, das Ephrem gegen den Doketismus anrief, um so mehr drängt sich uns die Vermutung auf, daß dasselbe schon von den Gnostikern angewendet war. In der Tat vermögen wir das noch nachzuweisen. Von den Manichäern wird der Lehrsatz berichtet, daß aus dem göttlichen Pleroma ein Lichtstrahl in die Welt der Finsternis (die Materie) gefallen sei, den Gott zu befreien suche: dies Wesen nennen sie Margarita, „die Perle“[1]. Was hier zu Grund liegt, ist eine Vorstellung, die so alt ist wie die Gnosis selbst: der Licht-

[1] Ps. Hieronymus de haeres. 5 bei Öhler Corp. haeresiol. 1, 286 f. „in superno fonte, ut divini fluminis alveo, universaliter mixta omnia et cum deo habere naturam. huius luminis particulam detentam quondam a tenebris velle deum liberare, quam dicunt Margaritam“. Auch in der häßlichen Nachrede über das Manichäische Abendmahl bei Augustinus ad Quodvultdeum c. 46 p. 208 Öhl. begegnet derselbe Name, hier als Eigenname einer Manichäerin.

funke aus der göttlichen Welt (Sophia, Achamoth), der in die Materie herabgesunken nach Erlösung ringt. Aber was konnte die Manichäer bestimmen, diesen als Margarita zu fassen, wenn ihnen nicht das Gleichnis des Blitzstrahles vorschwebte, der in das Meer einschlägt und so in der Muschel die Perle erzeugt?

Die Vorstellung von jenem herabgekommenen Funken der Göttlichkeit führt uns weit über die Zeit zurück, wo Manes aufstand. Auch das Bild ist älter. Clemens von Alexandreia verbürgt mir das. In seiner Erörterung gegen den Luxus des weiblichen Schmucks kommt er auch auf die Perlen und bemerkt[1]: „Es schämen sich nicht diese unseligen Weiber alles aufzubieten für dieses kleine Schaltier, während nichts sie hindert, sich mit heiligem Edelstein zu schmücken, dem Worte Gottes, das die Schrift irgendwo „Perle" genannt hat, (das heißt) den wasserklaren und reinen Jesus, das Auge, das im Fleische uns bestrahlte, das durchsichtige Wort, durch das unser Fleisch kostbar wird mittels der Wiedergeburt im Wasser. Denn auch jene Muschel entsteht im Wasser und umschließt das Fleisch, und aus diesem wird die Perle geboren." Mir scheint es kaum abzuweisen, daß Clemens hier von derselben Vorstellung über die Geburt des Heilands aus der Jungfrau Anwendung macht. Aber etwas neues kommt hinzu, wovon ich sonst noch keine Spur angetroffen habe. Auch das Geheimnis der Taufe und Wiedergeburt wird durch jenes Bild beleuchtet. Der Funke des heiligen Geistes, der im reinigenden Wasser der Taufe uns „erleuchtet", zeugt in demselben Element, in dem die Perlenmuschel lebt, den neuen Menschen in Christo. Ich habe anderwärts gezeigt, mit welcher sinnlichen Lebendigkeit das alte Christentum den Vor-

---

[1] Clemens Al. paedag. II 12 p. 89, 32 Sylb. καὶ οὐκ αἰcχύνονται αἱ κακοδαίμονες περὶ ὄcτρειον ὀλίγον τοῦτο τὴν πᾶcαν cπουδὴν πεποιημέναι ἐξὸν ἁγίῳ κοcμεῖcθαι λίθῳ τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ, ὃν μαργαρίτην ἡ γραφὴ κέκληκέν που, τὸν διαυγῆ καὶ καθαρὸν Ἰηcοῦν, τὸν ἐν cαρκὶ ἐπόπτην ὀφθαλμόν, τὸν λόγον τὸν διαφανῆ, δι᾽ ὃν ἡ cὰρξ τιμία ὕδατι ἀναγεννωμένη· καὶ γὰρ τὸ ὄcτρειον ἐκεῖνο ἐν ὕδατι γιγνόμενον περιcτέγει τὴν cάρκα, ἐκ δὲ ταύτης ὁ μαργαρίτηc κυΐcκεται.

gang der vorbildlichen Jordantaufe faßte[1], und wie das Taufwasser als Mutterleib für die Wiedergeburt der Täuflinge, also der Lichtstrahl des heiligen Geistes als Erzeuger gedacht wurde. Es bedarf keines Wortes, um klar zu machen, wie alt und ursprünglich und zugleich wie wirkungsvoll das Bild von der Geburt der Perle in dieser Anwendung ist. Auf dem Gebiete der Gnosis selbst kann ich wenigstens eine Spur nachweisen; unter Anlehnung an das Bild von den Perlen, die vor die Schweine geworfen werden (Matth. 7, 6) sprachen die Naassener von den Perlen, die „in die Schöpfung hinieden" geworfen seien[2], das berührt sich nahe mit der Manichäischen Vorstellung.

Wir können nun mit voller Überzeugung das Zeugnis des Niketas[3] anerkennen, der uns in seinem Kettenkommentar zur Matthäusstelle unter dem Namen des Clemens eine Erklärung des Bildes von der Perle aufbewahrt hat, welche vollständig mit Ephrem übereinstimmt. Lange vor Clemens hatten Gnostiker die alte Syrische Göttersage von der Entstehung der Aphrodite Pelagia aus der Muschel auf die Geburt des Heilands aus der Jungfrau übertragen und die Wiedergeburt der Taufe als eine mystische Wiederholung desselben Wunders gefaßt. Ob Ephrem wohl eine Ahnung hatte, mit wie gnostischer Waffe er gegen die Gnosis stritt?

---

[1] Religionsgeschichtl. Unters. 1, 62 f., vgl. 168 ff. Über die Auffassung des Wassers als Mutterleibes der Täuflinge ebenda S. 167.

[2] Hippolytos 5, 8 p. 113, 47 Mill. Ζῶντα δὲ λέγουϲι (die Naaßener) καὶ λόγουϲ καὶ νόαϲ καὶ ἀνθρώπουϲ τοὺϲ μαργαρίταϲ ἐκείνου τοῦ ἀχαρακτηρίϲτου ἐρριμμένουϲ εἰϲ τὸ πλάϲμα κάτω.

[3] Niketas zum Ev. Matth. 13, 45 in den Symbolarum in Matthaeum t. II ed. Corderius (Tolosae 1647 fol.) p. 492 Κλήμεντοϲ: ἔϲτι μαργαρίτηϲ καὶ ὁ διαυγὴϲ καὶ καθαρώτατοϲ Ἰηϲοῦϲ, ὃν ἐξ ἀϲτραπῆϲ τῆϲ θείαϲ ἡ παρθένοϲ ἐγέννηϲεν. ὥϲπερ γὰρ ὁ μαργαρίτηϲ ἐν ϲαρκὶ καὶ ὀϲτρείῳ καὶ ἐν ὑγροῖϲ γενόμενοϲ ϲῶμα ἔοικεν εἶναι ὑγρὸν καὶ διειδέϲ, φωτὸϲ καὶ πνεύματοϲ γέμον, οὕτω καὶ ὁ ϲαρκωθεὶϲ θεὸϲ λόγοϲ φῶϲ ἐϲτι νοερὸν διὰ φωτὸϲ καὶ ὑγροῦ ἐκλάμψαϲ ϲώματοϲ. Die Autorschaft des Clemens erhellt auch aus wörtlichen Anklängen dieses Fragments mit der S. 230 Anm. 1 angeführten Stelle, vgl. ὁ διαυγὴϲ καὶ καθαρώτατοϲ mit τὸν διαυγῆ καὶ καθαρόν.

ANHANG:

DIE FLUCHT VOR DEM WEIBE

EINE ALTCHRISTLICHE NOVELLE

ERNEUERT VON E. SCHAFFNER

1894

Westermanns Monatshefte 1894, Band LXXV, Januarheft, S. 480–491.

Keine Stadt Palästinas hat in den christlichen Jahrhunderten des Altertums ein so mannigfaltiges und bewegtes Leben gesehen als Cäsarea. Die prachtvolle Gründung des Herodes hatte sich rasch emporgeschwungen. Eine reiche Hafen- und Handelsstadt, war sie zugleich Sitz der römischen und der kirchlichen Provinzialverwaltung, Sitz des Prokurators und des Erzbischofs.

Dorten hatten sich einstmals – es mochte um den Beginn des fünften Jahrhunderts sein – mit Fremden, welche der Handel aus der fernen Heimat nach Cäsarea geführt hatte, einige junge Bürger der Stadt zu fröhlichem Mahl und Gelage zusammengefunden. Eine besondere Würze war der munteren Gesellschaft durch ein anmutiges und witziges Mädchen gesichert, das die Städter hinzugebeten hatten, eine der gefälligen Schönen, an denen die reiche Stadt nicht arm sein konnte. Unter dem vielartigen Neuen aus der Ferne und Nähe, worüber das angeregte Gespräch hinglitt, kam auch ein junger Einsiedler zur Sprache, der im benachbarten Gebirge durch frommen Wandel und Wundertätigkeit Aufsehen machte und bereits die kirchlichen Kreise der Stadt beschäftigte. Der heilige Martinianus, so hieß er, zeichnete sich durch ungewöhnliche Schönheit aus. Schon als junger Mensch von achtzehn Jahren hatte er sich, wie man behauptete, aus dem Getümmel des Lebens in die stille Einsamkeit des Gebirges zurückgezogen. Was den schönen und hoffnungsvollen Mann aus gutem Hause in dieser Jugend zur Weltflucht veranlaßt habe, darüber gingen die Meinungen auseinander. Die einen erzählten, eine vergebliche Werbung, andere die hoff-

nungslose Liebe zu einer Braut Christi habe ihn aus der Stadt verscheucht. Ein seiner Ansicht nach besser Unterrichteter wollte wissen, daß eine unsinnige Leidenschaft, welche die Gemahlin des Statthalters für ihn hegte, den Jüngling in eine Lage versetzt habe, aus der er nur durch schleunigste Flucht sich retten konnte. Wie dem sei, ein erschütterndes Ereignis mußte die Ursache des verzweifelten Schrittes gewesen sein. Auf einer Höhe, wo der landschaftlichen Sage nach die Arche Noahs gelandet sein sollte, hatte er sich eine steinerne Zelle gebaut, weit entfernt von menschlichen Niederlassungen, durch Einöde von ihnen getrennt. Dort führte er nun schon im fünfundzwanzigsten Jahre sein engelgleiches Leben und übte die Tugenden der Enthaltsamkeit und Selbstbesiegung, durch welche er sich vom Himmel die Gnade der Wundertätigkeit erwarb. Vielen Kranken gab sein Gebet die Gesundheit wieder. Es läßt sich denken, daß der Ruf des Heiligen und seiner Wunderkraft immer weitere Kreise ergriff und heranzog.

Mit aufmerksamem Schweigen hatte die Schöne dem Bericht gelauscht, zu dem jeder der Freunde aus der Stadt wetteifernd seinen Beitrag gegeben hatte. Jetzt nahm sie das Wort und sprach: „Wie könnt ihr euch doch über einen solchen Menschen wundern? Was wollen seine frommen Werke besagen, was ist an seinem Wandel zu rühmen? Wie ein wildes Tier im Käfig, so hat er sich in der Einöde eingeschlossen, weil er sich nicht gewachsen fühlt, die Versuchungen und Begierden des Fleisches zu ertragen. Wenn er kein Weib sieht, kann er auch keine Begierde danach haben. Jeder weiß, daß ohne Feuer Stroh nicht brennt; aber wenn am Feuer Stroh nicht in Brand gerät, das nenn ich wunderbar. So stehts auch mit ihm. Ich brauche nur zu wollen, um ihn wie ein Blatt vom Baume zu brechen. Aber wenn ich mich vor ihm sehen lasse, und er doch nicht wankend wird in seinem Gelübde, wenn sein Herz kalt bleibt beim Anblick meiner Schönheit, dann werden nicht nur die

Menschen, sondern auch Gott und die Engel ein Wunder zu preisen haben."

Die Einwände, welche sie teils im Scherz, teils im Ernst reichlich zu hören bekam, steiften nur ihren Widerspruchsgeist. Rasch und zu kecken Streichen aufgelegt, wie sie war, machte sie Ernst und bot den Freunden eine Wette darauf an, daß sie den Heiligen zu Fall bringen werde. Die Wette ward jubelnd angenommen und auf eine hohe Summe gestellt. Ohne Säumen schritt das verwegene Mädchen zur Ausführung. Sie empfahl sich der Gesellschaft, und in ihrem Hause angekommen, vertauschte sie ihren kostbaren Anzug mit dem Aschenbrödelkleid einer Sklavin, das sie mit hänfenem Stricke gürtete. In einen Ranzen aber packte sie ihr schönstes Gewand und Schmuckgegenstände.

In diesem Aufzug stahl sie sich, als die Dämmerung hereingebrochen war, aus der Stadt. Der Weg war weit und einsam; er forderte Willenskraft und Beherztheit von dem jugendlichen Weibe, das, im Wohlleben einer Weltstadt aufgewachsen, an Sänfte und Paßgänger gewöhnt war und sich selbst durch die Straßen der Stadt nur von dem Troß ihrer Sklaven umgeben zu bewegen pflegte. Die Kühle des Herbstabends schien ihr die Mühe der Wanderung erleichtern zu wollen. Aber sie hatte noch nicht die Strandebene ganz durchmessen, als ein Sturm sich erhob und Berge von Wolken an das Gebirge trieb, die sich in Regengüssen entluden. Auch ein beherzter Mann hätte sich des Bangens nicht erwehrt. In ihr wogte ein Kampf zwischen Trotz und Verzagen. Aber mit jedem Schritte aufwärts mußte der Gedanke an Rückkehr ferner treten. Es war Verzweiflung, was sie vorwärts trieb. Da endlich, bei einer Wendung der Schlucht, die ein Gießbach gerissen, glänzte ihr von der Höhe ein dürftiges Licht entgegen. Es mußte aus der Zelle des Heiligen kommen. Mit Aufgebot der letzten Kräfte klomm sie auf schlüpferigem Steg die Höhe hinan. Es war ein unverfälschter Ton hilfloser Verzweiflung, mit dem sie, der Steinhütte näher ge-

kommen, das Mitleid des Einsiedlers anrief. „Hab Erbarmen“, rief sie, „heiliger Mann, und laß mich Arme nicht eine Beute der wilden Tiere werden. Ich habe den Weg verfehlt und bin in diese Einöde geraten, aus der ich mich nicht herauszufinden weiß. Laß mich nicht in dieser Not verkommen, ich bitte dich, und weise mich arme Verirrte nicht ab, ehrwürdiger heiliger Vater“.

Der Einsiedler beugte sich zur Luke heraus und beleuchtete mit der kleinen Tonlampe die Jammergestalt: ein junges Weib in bettelhaftem Anzug und vom Regen wie gebadet, das Haar, vom Sturm zerzaust, hing in triefenden Strähnen vom Kopf herab. Es überkam ihn Mitleid und noch ein Etwas mehr als Mitleid. Er fühlte es und mußte sich sagen, daß er vor eine ernste Prüfung des Herzens gestellt sei. Ich darf, so dachte er, so wenig Gottes Gebot verletzen, wie mein Gelübde brechen. Ist es ein armes Weib in Not, so muß sie, wenn ich sie von meiner Tür fortweise, ein Raub der wilden Tiere werden und einen Schandfleck auf meine Seele werfen; ist es eine Versuchung, so muß ich fürchten, wenn sie bei mir eintritt, daß sie mich aus der Bahn meines Gelübdes wirft. In dieser Herzensnot suchte er Hilfe bei Gott, hob die Hände zum Himmel und betete: „Auf dich, Herr, steht meine Hoffnung, laß mich nicht zum Gespötte meiner Feinde werden und dem Bösen unterliegen, hilf mir in dieser Stunde und beschirme mich vor dem Feind mit deiner starken Hand; denn du bist gepriesen in Ewigkeit. Amen.“

Nun öffnete er die Tür, und hieß sie mit kurzem Willkomm eintreten. Seine erste Sorge war, ein Feuer für sie anzuzünden. Als es fröhlich prasselte, sagte er: „Nun erwärme dich, Weib, und warte deiner; denn ich habe niemanden hier, der dich bedienen könnte.“ Auf dem Boden breitete er eine dichte Strohmatte aus, die er selbst geflochten. Dann brachte er Datteln, wie er sie von den beiden Palmbäumen geerntet, die vor der Zelle standen, und setzte sie

ihr mit den Worten vor: „Iß, damit du dich erholst; bleibe hier und ruhe dich aus; morgen wandere dann im Frieden heimwärts.“ Mit diesen Worten ließ er sie allein und zog sich in den inneren Raum der Zelle zurück, dessen Tür er abschloß. Dort sang er die Psalmen für die Mitternacht und legte sich nach dem Gebet auf den Estrich, wie er es gewohnt war, zur Ruhe nieder.

Aber der Schlaf wollte nicht bei ihm einkehren. Die ungewohnte Nähe eines weiblichen Wesens ließ in dem Orientalen mühsam niedergezwungene Wünsche der Jugend zu lodernder Flamme aufschlagen. War sie nicht trotz der Lumpen, die ihre Gestalt verhüllten, trotz des Bettelranzens, den sie trug, ein Ausbund von Schönheit? Er sah sie vor sich, wie der grelle Schein des Lämpchens sie beleuchtet hatte, das schöne Antlitz von regenschwerem Haar umsäumt, den flehentlichen Blick der Angsterfüllten. Ein schönes Weib ist am schönsten im Schmerze. Drinnen hatte er nicht mehr gewagt, sie anzuschauen. Aber jener eine Blick hatte sich tief in sein Herz gesenkt. Unwillkürlich verwandelte sich in seiner Vorstellung die Gestalt; immer lockendere Bilder traten vor seine Seele. Er kämpfte dagegen mit aller Kraft, wie sie lange Gewöhnung des Büßerlebens geben konnte. Es war eine List des Satans, die ihm dies Weib in die Zelle geführt. Der so oft den Dämonen obsiegt, mußte auch diesen Fallstrick des Teufels zerreißen können. Umsonst. Nur eine Rettung sah er, die schleunigste Entfernung des gefährlichen Weibes. Angstvoll, klopfenden Herzens erwartete er die Morgenröte, um das Weib zu entlassen. Es graute ihm vor dieser Verabschiedung.

Auch das Mädchen jenseit der verschlossenen Tür sah sich in einen fremdartigen wundersamen Zustand versetzt. In kecker Leichtfertigkeit war sie gekommen, um einer freventlichen Wette zulieb durch ihre Verführungskünste die Tugend eines Einsiedlers zu stürzen. Ehe sie das Spiel begonnen, fühlte sie sich besiegt. Von dem Einsiedler des

Gebirgs hatte sie unwillkürlich sich eine Vorstellung gebildet nach den ausgehungerten, unsauberen Langbärten der palästinischen Wüste, deren sie ganze Scharen gesehen, als einmal das Fest der Kreuzeserhöhung sie nach Jerusalem gelockt hatte. Und vor ihr leibliches Auge war nun — das Gerücht hatte nicht zu viel gesagt — ein wahrhaft schöner Mensch in der Blüte männlicher Kraft getreten. Die durchgeistigten Züge des wohlgestalteten Kopfes, der Seelenadel und die ruhige Überlegenheit der Augen, die schlichte Betätigung erbarmungsvoller Menschenliebe taten plötzlich eine höhere Welt vor ihr auf, die sie ahnte, aber noch nicht kannte. Die Liebe war ihr bisher Gewerbe gewesen, an ihr Herz war sie nicht herangetreten. Jetzt brach sie mit der ganzen Sturmeskraft der Leidenschaft über sie herein. Das leichtfertige Spiel wurde ihr zu bitterem Ernst verschoben. Gern wollte sie die niedrigsten Dienste einer Sklavin ihm verrichten: aber besitzen mußte sie ihn, ganz besitzen, als ihren Gemahl. Mochte er leben, wo und wie er wollte, sie deuchte sich eine Königin zu werden, wenn sie in ihm untergehen könnte, um von ihm emporgehoben zu werden in das Reich der Geister.

Überwältigt von diesen Gedanken, stand sie lange sinnend da, nachdem der Riegel der inneren Tür vorgeschoben war. Sie lauschte mit andächtigem Schauer dem nächtlichen Psalmengesang, den heulender Sturmwind und klatschender Regen begleiteten; sie hörte das inbrünstige Gebet, womit der Heilige den Beistand des Himmels gegen die Versuchung anrief. Der Mut sank ihr und die Hoffnung des Gelingens, aber ihre Wünsche wurden nur glühender.

Frost und Nässe führten sie zu sich zurück. Sie entledigte sich des nassen Gewandes und legte ein warmes Unterkleid aus weichem Wollenstoff an, das sie aus dem Ranzen zog. So kauerte sie sich ans Feuer und starrte in die Glut. In der Zelle war es still geworden. Aber draußen tobte das Unwetter fort, und ihr Geblüt wogte und wallte

von einer leidenschaftlichen Sehnsucht, der nicht augenblicklich folgen zu können eine Folterqual war. Immer neu mußte sie sich wiederholen, wie schwer es sei, den ersehnten Mann zu erringen, immer von neuem sich zur klügsten Vorsicht mahnen: wie die zurückschlagende Flamme das Öl bis auf den Grund ergreift, so schien diese Glut bei jeder Zurückdrängung nur aus größerer Tiefe und voller aufzulodern.

Wie lange sie so brütend und sehnend dagesessen, die Hände unter den Knien verschlungen, wie um sich selbst zusammenzuhalten – sie wußte es nicht. Es überkam sie Schlaf, die Wirkung zugleich der ungewohnten Ermüdung und der Wärme, die das Feuer ausstrahlte.

Ihre Ruhe war von kurzer Dauer. Die Erregung war zu mächtig, in die alles Sinnen, alles Fühlen ihr versetzt war. Lange vor dem Morgengrauen erhob sie sich, und bei dem Schein des verglimmenden Feuers holte sie aus dem Ranzen ihre Schmuckgegenstände und das weiße Festkleid mit goldgestickter Purpurborte. Jedes Stück mußte sie reuig mahnen an den Frevel der gestrigen Wette und Unternehmung. Und doch war jedes Stück ihr heute doppelt wertvoll und belebte ihren Mut. Nichts durfte ihr gleichgültig sein, was den Reiz ihrer Schönheit heben konnte. Es galt das weltentfremdete Herz des Heiligen zu erobern und darin eine Flamme zu entzünden, an der sie zeitlebens sich wärmen könnte. Sorgsam schmückte sie sich. Sie hatte das Verlangen, sich als Braut zu ihrem Hochzeitstage zu schmücken. Das reiche braune Haar faßte sie auf dem Kopfe mit seidenem Band zusammen; nur kleine Ringeln fielen herab, genug, den stolzen Nacken zu beleben, zu wenig, ihn zu verdecken. Mit dem miederartigen Gürtel hob sie die Brust und warf dann das Festkleid über, das sie mit Edelsteinen wechselnder Farbe auf der linken Schulter zusammenhielt. Statt der Perlenschnüre, die sie sonst gern trug, band sie eine zierliche Halskette von Gold um, ein Meisterwerk ägyptischer Kunstfertigkeit; an die schlanken Finger steckte sie Ringe mit

blitzenden Steinen; die weißen runden Arme, die sie unbedeckt ließ, zierte je eine goldene Spange. Mit ihrer Erscheinung durfte sie zufrieden sein. Aber in unruhiger Hast gingen ihre Gedanken hin und her, indem sie die Worte erwog, durch die sie auf den Heiligen Eindruck machen und ihn aus dieser Weltflucht zurückrufen könnte. Sie marterte ihr Gehirn, um alte Erinnerungen aus dem Taufunterricht zu beleben und zu sammeln: sie mußte gerüstet sein, den Mann Gottes mit seiner eigenen Waffe, der heiligen Schrift, schlagen zu können.

Inzwischen nahte der Tag. Aus der inneren Zelle erklangen die Morgenpsalmen. Dann beunruhigendes Schweigen. In stillem Gebet suchte der Einsiedler Kraft zu dem schweren Gang. Draußen hatten die empörten Elemente der unholden Nacht sich beruhigt: drinnen kündeten pochende Herzen den Sturm eines schweren Entscheidungskampfes.

Nun wurde der Riegel zurückgeschoben, und die hohe Gestalt des Einsiedlers trat hervor. Entsetzt erblickte er die Verwandelte. Er erkannte sie nicht. Wie ein neues, kühneres Blendwerk der Hölle erschien sie ihm. Sprachlos stand er eine Weile da. Mühsam faßte er sich und brach in die barschen Worte aus: „Wer bist du und wie kommst du hierher? Was soll dieser teuflische Aufzug? Und wo ist das Bettelweib von gestern?“ In demütigem Tone gab sie zur Antwort: „Ich bin es, Herr.“ Und er frug weiter: „Und weshalb hast du deinen Anzug so umgewechselt? Gestern abend erbarmenswert, heute hoffärtig?“ Sie bekannte ihm fast ohne Rückhalt: „Ich heiße Zoë, Herr, und bin aus dem benachbarten Cäsarea. Dort hörte ich von deiner männlichen Schönheit, die du mit so großen Tugenden schmückst, und es wuchs in mir die Sehnsucht, dich zu sehen und zu hören und mein Herz an dir zu ersättigen. Ich segne die Stunde, die mich hierher geführt, und danke dir, daß du mich nicht von deiner Tür gewiesen hast.“ Auf eine solche Eröffnung war der Einsiedler nicht gefaßt; er fand keine Worte in seinem Staunen. Ihr war es, als ob sie einen Engel durch das

enge Zimmer rauschen hörte, der dem alten beschwingten Knaben mit Pfeil und Bogen sehr ähnlich sah, und sie nutzte die Gunst des Augenblicks, indem sie fortfuhr: „Ich flehe dich an, ehrwürdiger Vater, gönne mir ein kurzes Wort, und weise mich nicht von dir, ehe du ganz gehört, was mein Herz bedrückt. Sieh, meine Augen werden nicht satt, dies Antlitz, den Wuchs dieser Glieder, die mit den Marmorbildern der Götter wetteifern, die stille Größe deines engelgleichen Wesens zu schauen; und mein Herz krampft sich zusammen bei dem Gedanken, daß diese Schönheit und Jugend umsonst und gegen den Willen dessen, der sie geschaffen, in den Bußübungen der Einsamkeit sich verzehrt und dahinwelkt. Höre auf ein armes Weib, aus dem die Stimme der menschlichen Natur, ja Gottes selbst spricht. Ja, Gottes: Gott hat den Menschen nicht zu diesem Hundeleben geschaffen, das ihr Büßer und Einsiedler euch auferlegt. Nenne mir eine Stelle der heiligen Schrift, die es verböte, euch an Speise und Trank zu laben, wie es die Notdurft des Leibes erfordert. Was soll also dies Fasten, diese Kasteiung, dieser langsame Selbstmord? Ihr sündigt schwer gegen euren Herrn, der euch als Mensch von Fleisch und Blut geschaffen hat und will, daß ihr lebet, wie er es dem Menschen bestimmte. Wie aber wollt ihr ein Gelübde verteidigen, das euch vor dem Weibe fliehen heißt wie vor einem unreinen Wesen, das doch Gott selbst dem Manne zur Gefährtin geschaffen und, da er Mensch werden wollte, zu seiner Wohnung auserkoren hat? Nenne mir das Wort der Schrift, wo gesetzliche Ehe verdammt würde. Hat nicht der Apostel Paulus die Heirat würdig und das Ehebett unbefleckt genannt? Gestattet nicht die Kirche dem Priester, der das heilige Opfer vollziehen und der Gemeinde ein Vorbild reinen Wandels sein soll, ein Weib und Kinder sein zu nennen? Sieh auf die Patriarchen und Propheten, die dem erwählten Volke vorgeleuchtet haben und Erben des Himmelreichs geworden sind; durchmustere die lange Reihe von Enoch und Abraham bis auf David und Salomon: alle haben

Frauen gehabt und Kinder gezeugt, und Gott hat sich ihnen offenbart. Denk an Jakob: der hatte zwei Weiber und zwei Kebsen und hat doch vermocht, mit dem Engel zu ringen und den Herrn von Angesicht zu Angesicht geschaut. Nein, nicht obschon, sondern weil sie alle die Ehe heilig gehalten, hat Gott sie gesegnet und so hoch erhoben."

Mit flehentlich werbendem Ausdruck hafteten während dieser Rede ihre Augen an denen des Einsiedlers. Unwillkürlich trat sie ihm näher, als sie eine Wirkung ihrer Worte im Spiegel seiner Seele las. Und gegen Ende der Rede ergriff sie zutraulich mit beiden Händen die Rechte des Mannes. Der warme Druck zarter Frauenhände schmolz den letzten Rest des Eises, das um sein Herz gelagert war. Dicht vor ihm, Auge in Auge, stand sie in ihrer siegreichen Schönheit, eine Braut, die ihm der Himmel selbst gesandt zu haben schien. Aber dieses Geschenk anzunehmen und in seine Arme zu schließen, fand er nicht sogleich den Mut. Vergeblich sann er, wie das werden könne, was er ersehnte und sie erflehte. Er sprach: „Und wenn ich dich zum Weibe nehme, wohin soll ich dich führen? Wie werde ich dich ernähren können, ich Bettelarmer? Denn so, wie du siehst, habe ich alle Tage meines Einsiedlertums gelebt, ohne irgend welchen Besitz." Da warf sie im Übermaß des Glücks sich schluchzend an seine Brust und blickte, Freudentränen im Auge, zu ihm auf: „O dies, mein Herr und mein Herz, laß nicht deine Sorge sein. Ich habe Haus und Hof, Geld und Gut, Diener und Dienerinnen. Und alles, was ich habe, dessen sollst du fortan der Herr sein. Ich bitte: sei mein. In meinem Herzen loht ein Feuer der Liebe, das mich verzehrt." Und damit schlang sie die weißen Arme um seinen Nacken, und in langem glühenden Kusse trank sie die Seligkeit der ersten Liebe. Ihm löste sie damit die schweigsamen Lippen. Er gestand ihr seine Liebe, sein Glück, und ihre Küsse erwidernd, stammelte er schon Worte heißen Begehrens.

Plötzlich riß er sich los mit den Worten: „Mein Weib,

mein Engel, verzeih, wenn ich dich einen Augenblick allein lasse. Aber es kommen oft um diese Zeit Leute hierher, um meinen Segen zu erbitten. Ich will rasch die Bergpfade ausspähen, damit nicht jemand unvermerkt herankomme und uns überrasche. Können wir auch vor Gott unsere Liebe nicht bergen, so wollen wir doch den Menschen kein Ärgernis geben.“ Rasch verließ er die Zelle und erklomm gewandt einen hohen Felsen, der einen freien Überblick rings über die Täler und Höhen gestattete.

Dort stand er, windumflattert, die Hand über dem Auge, und übersah die verschiedenen Pfade, welche das Gebirge durchquerten. Sie war vor die Tür getreten und weidete die glückstrahlenden Augen an der stolzen Gestalt droben auf der Felsenhöhe. Er stand ihr abgekehrt. Der gefährlichen Nähe des schönen Weibes entrückt, fühlte er das wallende Blut ruhiger werden. Sein Blick, der unliebsame Störenfriede erspähen sollte, schweifte in weite Ferne; wohin er sich wendete, traf er auf den Himmel. War es dies, war es der frische Wind, der die irdischen Gedanken ihm wie Spreu hinwegblies, oder griff die Barmherzigkeit Gottes selbst helfend ein? Wie eine Feuersäule schoß plötzlich vor ihm das himmlische Ziel auf, nach dem er bisher gestrebt hatte.

Rascher, als er hinaufgekommen, war er unten. Unter dem Felsen fand er trockenes Reisig, das er dort vor dem Regen geborgen. Zwei mächtige Bündel ergriff er und trug sie, ohne des staunenden Weibes zu achten, in die Steinhütte. In der Mitte derselben warf er sie nieder, zerriß die Bänder und zündete sie an. Die Flamme schlug in die Höhe: er löste sich die Sandalen und sprang mitten ins Feuer. Als die Schmerzen unerträglich wurden, fuhr er mit ingrimmigem Hohn sich selbst an: „Nun, Martinianus, wie geht dir’s? Hat dich das Feuer brav gefaßt? Kannst du dies vergängliche Feuer und die Pein seiner Schmerzen ertragen? Kannst du’s? Nun gut, so geh zu diesem Weib. Und doch ist das nur ein dürftiger Vorgeschmack der ewigen Pein. Denke dir,

armer Martinianus, jenes unauslöschbare Feuer ohne Ende, den nie rastenden Wurm, das Zähneklappern, die Engel der Züchtigung, die unnachgiebig und erbarmungslos sind im Strafen. Bedenke das, Martinianus, und wenn du glaubst, es tragen zu können, dann geh zu dem Weib."

Sein Leib war bedeckt von Brandwunden, die Schmerzen besonders in den Füßen so entsetzlich geworden, daß ihm die Sinne schwanden. Da erst trat er aus dem Feuer. Aber er brach auf dem Boden zusammen; die Kräfte versagten ihm. Ein tiefer Seufzer entrang sich seiner Brust, und er flehte zu Gott, ihm seine Neigung und Bereitschaft zur Sünde zu verzeihen. Und wie er hilflos so am Boden lag, in der frischesten Pein unerhörter Schmerzen, hob er an, den Psalm zu singen: „Wie gütig ist der Gott Israels denen, die geraden Herzens sind. Ich aber hätte schier gestrauchelt mit meinen Füßen, mein Tritt hätte beinahe geglitten." Er sang, ob ihm auch der Schmerz die Kehle zuschnüren wollte, den ganzen Psalm ab und schloß mit erneutem Gebete.

Wie ein Blitz aus heiterem Himmel, so plötzlich, so unfaßbar und unaufhaltsam hatte sich der grausige Vorgang vollzogen. Es war geschehen, ehe sie recht verstand, was geschah. Sie sah ihn in den Flammen, ihren Abgott; ein erschütternder Schrei, und vor ihren Augen ward es dunkel; eine Ohnmacht überfiel sie. Erst der Psalmengesang, der an ihr Ohr schlug, erweckte die Unglückliche wie aus tiefem Schlafe. Was sie sah, was sie hörte, das zusammen konnte ihr keinen Zweifel lassen. Als sie die Augen öffnete, lag vor ihr am Boden das Jammerbild: die Kutte war wie Zunder vom Feuer verzehrt, die nackten Gliedmaßen bis zur Brust angebrannt, geröstet. Und er vermochte einen Psalm des Dankes zu Gott zu singen. Ein einziger Blick gab ihr die Gewißheit: in verzweifeltem Kampf wider die übermächtige Leidenschaft, die sie ihm erregt, hatte er den Leib den Flammen preisgegeben, um die Seele zu retten.

Man erzählt von Menschen, denen in einer Schreckens-

nacht die Haare bleichten. Es gibt Erlebnisse, die mit dem Ruck eines Wirbelwindes den Menschen in andere Bahn schleudern.

Ein jäher Schmerz durchzuckte sie bei jener Wahrnehmung, der Gedanke an die Verworfenheit ihres bisherigen Lebens und ihres jüngsten Beginnens; und ebenso plötzlich war ihr Entschluß gefaßt, zu dem, was für sie nun vergangen war, alle Brücken abzubrechen. Leise erhob sie sich, legte ihren Schmuck und das kostbare Kleid ab und warf alles ins Feuer. Dann holte sie das Bettelkleid hervor, das sie am frühen Morgen im Ranzen geborgen hatte, und zog es an. Nun erst wagte sie es dem Todwunden sich zu zeigen. Vor seinen Füßen warf sie sich zu Boden und wandte sich mit tränenerstickter Stimme an ihn: „Vergieb mir, heiliger Mann, vergieb mir niedrigem und sündigem Weib. Ich habe geirrt und schwer gefehlt, daß ich träumte, mein Glück müsse auch das deine sein. Bete für mich, ich flehe dich an, damit durch deine Fürbitte meine verlorene Seele errettet werde. Ich werde hinfort nicht mehr in mein Haus und die Heimat zurückkehren, keines Verwandten Antlitz will ich mehr sehen, ich will den Weg gehen, der zum Heile führt. Wider den Teufel, der mich als sein Werkzeug gegen dich zu gebrauchen suchte, werde ich den Kampf aufnehmen im Namen unseres Herrn Jesus Christus, der die Sünderin rein gemacht. Hilf mir dazu."

Heftige Tränenergüsse hatten wiederholt die Rede unterbrochen und den tiefen Ernst ihres Entschlusses bekräftigt. Der Einsiedler wandte sein Gesicht zu ihr und antwortete: „Der Herr, unser Gott, wird dir die Sünde vergeben. Ziehe hin in Frieden, gute Zoë, und kämpfe für dein Heil. Ziehe zu Felde wider die Lust des Fleisches durch die Reue, so wird der Sieg dein sein." Die versöhnte Milde, von der die Worte des Schmerzenreichen getragen waren, hätte auch ein noch verstocktes Herz rühren können. Ihr wurde eine Zentnerlast von der Seele gehoben. Beruhigt und gestärkt bat sie, ihr einen Weg zu raten, auf dem sie die Durchführung ihres

Vorsatzes sichern könnte. Er riet ihr: „Gehe nach Jerusalem und von da nach dem heiligen Bethlehem: dort frage nach einer frommen Jungfrau, Namens Paulina, welche daselbst die Christuskirche gebaut hat. Zu der tritt ein und erzähle ihr den ganzen Vorgang, sie wird dir zur Rettung verhelfen."

Nun erhob sie sich langsam, warf ihm mit der Hand einen Scheidegruß zu und bat, von neuem gewaltsamen Tränenstrom gehemmt: „Bete für mich, würdiger Vater, bete für mich Sünderin allezeit um des Herrn willen." Mit Überwindung grausamer Schmerzen richtete sich Martinianus mühsam vom Boden auf und hüllte sich notdürftig in ein Laken. Nachdem er ihr einen Vorrat Datteln zur Wegzehrung gegeben, führte er sie vor die Zelle und wies ihr den Weg nach Jerusalem. Er entließ sie mit den Worten: „Nun ziehe fort in Frieden, gute Zoë, und suche deine Seele zu retten. Kämpfe für dein Heil. Unser Heiland sagt: Niemand, der seine Hand an den Pflug legt und sich zurückwendet, ist geschickt zum Himmelreich. Wende auch du dich nicht zurück zu den Freuden des Lebens, sondern verharre in der Reue; denn mit den Reuigen ist Gott." Was alles in diesem Augenblick der Trennung für immer auf sie einstürmte und ihr den Grund des Herzens aufwühlte, wer könnte es schildern? die tiefe Beschämung und die innige Dankbarkeit, die Qualen der Reue, die Sehnsucht nach der Gnade Gottes, und in dem allen das letzte Aufflammen der Leidenschaft, die den Geliebten gewonnen hatte, um ihn als Brandopfer hinzugeben. Als sie sich gesammelt, sprach sie mit fester Stimme: „Ich hoffe auf Christus, auf den die Heiden nicht umsonst gehofft, daß fortan der Teufel in mir keine Stätte finden wird." Mit diesem Gelübde bot sie dem Heiligen die Hand zum Abschied und wandte sich. Der aber segnete und wappnete sie mit dem Zeichen des Kreuzes. „Der Herr, unser Gott", sagte er, „wird deine Seele bewahren und dich schützen bis zum Ende." So trat er zurück in die Zelle, wo er ohnmächtig zusammenbrach.

Zoë aber ging ihres Weges weinend und betend, daß

der Herr sie führen möge zum Heil und ewigen Leben. Endlos dehnte sich der Weg durch die Einsamkeit des Gebirges. Sie war stumpf gegen äußere Schrecken. Die Nacht brach herein, ehe sie einer menschlichen Ansiedelung begegnet war. Sie legte sich unter dem ersten Felsenhang nieder, der sie gegen den Wind deckte. Früh am Morgen erhob sie sich, um ihre Wanderung fortzusetzen, wie gestern, unter Tränen und Gebet. Erst im Abenddunkel erreichte sie Bethlehem. Dort wurde sie leicht zum Kloster der Paulina hingewiesen und trotz der späten Stunde vorgelassen. Die ehrwürdige Oberin hörte den Bericht mit wachsendem Staunen und Dank gegen die Barmherzigkeit Gottes. Sie nahm das bußfertige Weib freudig in ihr Kloster auf. Mit ihrer Vermittelung stellte Zoë eine rechtsgültige Urkunde aus, durch welche sie ihrem Gesinde die Freiheit schenkte, die verlorene Wette auszahlen ließ und ihr ganzes übriges Vermögen den Armen ihrer Vaterstadt verschrieb. Nun hatte sie mit dem Erdenleben abgerechnet und gab sich mit dem ganzen Feuer des Verlangens, das wir an ihr kennen, der Vorbereitung zum Jenseits hin. Sie war so standhaft in der Enthaltsamkeit und Bußübung, daß sie der Oberin oft Anlaß gab, sie zur Schonung der Kräfte zu ermahnen. Sie steigerte eher ihre Forderungen an sich. Während ihrer ganzen Klosterzeit trank sie niemals Wein, hielt alles Öl fern und genoß weder Trauben noch anderes Obst, nur Brot und Wasser, und auch das nahm sie erst am Abend, oft mit Übergehung eines Tages; ihr Nachtlager suchte sie auf dem Fußboden. Kurz vor ihrem Ende erhielt sie durch ein Zeichen die beseligende Gewißheit, daß ihre Buße von Gott gnädig angenommen sei. Ein von schwerem Augenleiden heimgesuchtes Weib suchte Hilfe im Kloster; die Oberin überwies die Kranke unserer Büßerin, und durch deren Gebet fand das Weib in wenigen Tagen Genesung. Paulina hatte nur zu richtig geurteilt, wenn sie oft und eindringlich warnte. Den gesteigerten Anstrengungen des Tages- und Nachtgottesdienstes und der Bußübungen war

wohl der Wille, aber nicht die Kraft des zarten Geschöpfes gewachsen. Nach zwölf Jahren eines dem Himmel geweihten Lebens entschlief sie, aufrichtig betrauert von den Schwestern und der Vorsteherin. Wenn je eine Sünderin, so war Zoë durch den Ernst ihrer Reue und Buße rein geworden, wie sie es seit jenem furchtbaren Morgen erfleht und erhofft hatte.

Martinianus auf seinem hilflosen Schmerzenslager, in der weltentrückten Einsamkeit des Gebirges, war doch nicht so ganz verlassen geblieben. Unter den Hunderten, die er geheilt oder durch geistlichen Zuspruch erquickt hatte, fand sich mehr als eine dankbare Seele, die sich des Leidenden annahm und wie für Speise und Trank, so für lindernde Salben sorgte. Aber die Wunden, die der scharfe Zahn des Feuers in sein Fleisch gerissen, waren furchtbar. Es bedurfte einer Pflege von neun Monaten, um sie auszuheilen und ihm die Fähigkeit der Bewegung wiederzugeben.

Als er so weit genesen war, um sich wieder in und vor der Zelle zu bewegen, wurde er bald inne, daß seines Bleibens an diesem Orte nicht länger sei. Wohin er blickte, draußen und drinnen, wurde ihm die Erinnerung an Schreckliches wachgerufen. Wo er das erlitten, fühlte er sich nicht mehr sicher vor gleichen Erlebnissen. Diese Furcht trat bei ihm mit der Unüberwindlichkeit einer krankhaften Wahnvorstellung auf. Aber sie war nicht die Form einer geistigen Störung, sondern hatte ihren festen, tatsächlichen Grund in einer Überzeugung, welche jene Zeit und eine lange Reihe nachfolgender Jahrhunderte beherrscht hat, in dem Glauben an einen leibhaftigen und in das Menschenleben unmittelbar eingreifenden Teufel. Gerade die frommen Mönche und Büßer hatten viel mit ihm zu schaffen. Schon früher hatte der Erbfeind sich zuweilen den von Fasten und Andachtsübung überreizten Sinnen des Einsiedlers gezeigt. Im heulenden Sturm war er als furchtbarer Drache erschienen, der die Steinhütte bis auf den Grund zu erschüttern drohte. Sein Wüten war ohnmächtig geblieben vor dem unerschütterlichen Gottvertrauen

des Heiligen; aber er war gewichen mit der Drohung, wiederzukommen und nicht eher zu ruhen, als bis er den Stolz des Frommen gedemütigt haben würde. Er hatte Wort gehalten und seine schneidigste Waffe gegen ihn geschwungen, indem er ihm ein verführerisches Weib in die Zelle führte. Auch in diesem schwersten Kampfe war der Teufel schließlich unterlegen und seine Waffe wider ihn selbst gekehrt. Im Zorn über die Niederlage konnte er nicht anders, als mit verdoppelter Wut den Angriff erneuern. „Ja“, sprach der Heilige endlich zu sich, „wenn ich nicht diesen Ort verlasse und in einem anderen unbekannten mich verstecke, so habe ich keine Hoffnung, daß der Böse mich in Ruhe läßt. Ich muß eine Stätte aufsuchen, wohin niemals ein Weib kommt“.

Nachdem er sich dem Schutze Gottes empfohlen und gefleht hatte, ihm wie Weg und Leben, so Stab und Brot zu sein, bekreuzigte er sich den ganzen Leib, verließ die Zelle und schlug entschlossen den Weg nach dem Meere ein. Bald war hinter ihm die Steinhütte für immer entschwunden. Während er so fürbaß schritt und auf rauhem Pfade den Windungen des wilden, felsüberhangenen Tales folgte, war es ihm plötzlich, als vernehme er vor sich die krächzende Stimme des gefürchteten Feindes: „Deiner bin ich denn doch Meister geworden, armer Martinianus. Aus deiner Zelle habe ich dich vertrieben, ins Feuer deinen Leib geworfen.“ Als er um die Ecke bog, sah er nichts, und es war still um ihn. Aber da, wo er zwischen gewaltigen Steinblöcken sich durchwinden mußte, überschüttet von dem Gischt eines vom Felsen sausenden Staubbaches, da glaubte er ihn zu sehen, und hörte: „Du fliehst, Martinianus? Wohin du auch gehst, ich werde kommen. Wie vom Berg, so werde ich dich von jedem neuen Wohnort verjagen und nicht von dir lassen, bis ich dich ganz gedemütigt habe.“ Der Angeredete blieb, wie ein homerischer Held, die Antwort nicht schuldig: „Erbärmlicher Schwächling, du bildest dir ein, mich aus meiner Zelle vertrieben zu haben? Komm nur und ver-

such's noch einmal. Die Waffe, die du wider mich geschmiedet, habe ich zerbrochen und meinem Gotte geweiht; sie hat dich wie Kot geachtet und deine Arglist mit Füßen getreten; nicht ihrem Schatten wagst du mehr dich zu nähern." Da machte sich der Böse dünne und zerfloß wie Rauch im Wasserdampf des Staubbaches. Der Einsiedler aber stimmte den Psalm an: „Es stehe Gott auf, daß seine Feinde zerstreuet werden, und die ihn hassen, vor ihm fliehen. Vertreibe sie, wie der Rauch vertrieben wird." Rüstig ausgreifend, sang er den Psalm ab, und die Felsen hallten wieder von dem Verse: „Wir haben einen Gott, der da hilft."

Das Wandern in der frischen Morgenluft hob seine Kräfte. Mut und Vertrauen kehrten wieder bei ihm ein, und die Ungewißheit des Zieles, dem er zustrebte, diente nur, seine Schritte zu beflügeln. Der Psalmgesang hatte ihn unversehens aus der bedrückenden Enge des Gebirgstales hinausgeleitet. Die weite Ebene tat sich vor ihm auf, welche die Ausläufer des Karmelgebirges von der Küste trennt. Sie war bald durchwandert. Ohne sich umzusehen, ging er durch die Straßen von Cäsarea und gelangte zum Hafen. Dort fand er einen gottesfürchtigen Schiffer, den er kannte. Er sprach ihn an. „Freund", sagte er, „kennst du etwa eine kleine ganz unbebewohnte Insel mitten im Meere?" Der antwortete: „Weshalb fragst du mich das, und was willst du?" Sprach der Heilige: „Ruhe will ich haben vor dieser Welt und ihrem eitlen Treiben, und ich wüßte nicht, wo ich sicherer den Ärgernissen des Bösen für immer entronnen wäre." Der Schiffer meinte, er kenne wohl eine Klippe im Meere, einen schmalen hohen Felsen, der wegen seiner Gefahren gemieden werde; auch sei der Ort hinlänglich weit vom Festlande entfernt: schon bevor man sich ihm nähere, sei das Land außer Sicht gekommen. Der Heilige äußerte seine lebhafte Freude über diese Zufluchtsstätte, die seinen Wünschen aufs beste entsprach und ihn der Gefahr, mit einem weiblichen Wesen zusammenzutreffen, für immer entzog. „Ja, was denkst du?

Auf dem schmalen Felsen wächst kein Strauch. Wie willst du da dein Leben fristen?" „Weißt du was? Wir machen einen Vertrag zusammen: du stehst mir für die Nahrung, ich dir für dein Seelenheil. Doch wenn ich da auf der Klippe sitze, will ich auch tätig sein; bring mir nur Palmzweige, die verarbeite ich zu Flechtwerk: du holst das dann von mir ab und hältst dich durch den Erlös schadlos für deine Auslagen. Meine Verköstigung ist leicht zu bewerkstelligen. Du sorgst mir für etliche große Steingutgefäße zur Aufbewahrung der Lebensmittel. Dann brauchst du des Jahres nur zwei- bis dreimal zu kommen, um frisches Brot und Wasser zu bringen." Der Schiffer sah, wie heiliger Ernst es dem Manne mit seinem Begehren war, und er ging willig auf diese Vorschläge ein. Rasch war das kleine Boot segelfertig gemacht, und günstiger Wind führte sie schon gegen Sonnenuntergang zur Klippe.

Als der Einsiedler den einsam ragenden Fels sah, lachte ihm das Herz vor Freude. Er dankte Gott und segnete den Schiffer. Dann sprang er sicheren Fußes auf einen schmalen Vorsprung und erklomm die Klippe. Von der Höhe herab jubelte er mit dem Psalmisten: „Ich harrete des Herrn, und er neigte sich zu mir und erhörte meine Bitte. Und zog mich aus der Grube des Elendes und aus dem Schmutz des Schlammes. Und stellte auf einen Felsen meine Füße und richtete meine Tritte." Dem Schiffer rief er zu: „Nun fahre heim in Frieden, mein Bruder, und bring mir die irdenen Behälter und das Brot und Wasser." Der fragte noch: „Soll ich nicht auch Bauholz mitbringen, damit wir dir eine kleine Hütte zimmern?" Aber der Einsiedler lehnte es ab. Er wollte kein anderes Dach über sich haben als den Himmel, ob er auch von der Sommerglut versengt und von der Winterkälte erstarrt werden mochte. Da stieß denn der Schiffer ab und fuhr nach Haus, um des anderen Tages alles, was der Heilige ihm aufgetragen, zu bringen. An der Nordseite hatte der Fels eine nischenartige Höhlung, in welcher die Vorräte bequem und sicher geborgen werden konnten.

Froh sah Martinianus den frommen Schiffer zum zweitenmal von dannen fahren. Die Brücke war nun abgebrochen, die zur Welt führte. Ringsum, soweit der Blick reichte, die Unendlichkeit des Meeres. Kein Laut drang an das Ohr als das nie ruhende Rauschen der Brandung, die sich an der Felsenklippe und den weithin unter der Oberfläche auslaufenden Riffen brach; zuweilen der einförmige Schrei der Möwen, die gern auf der Klippe Rast hielten und von dem Einsiedler nicht verscheucht wurden. Selten wurde fern am Horizont ein Segel sichtbar; die Schiffer steuerten weitab von der gefährlichen Stelle. Diese völlige Verlassenheit gab dem müden Kämpfer das wonnige Gefühl, als ruhe er aus von schwerer Arbeit. Er fand sein Lebensglück in der Erfüllung der gottesdienstlichen Pflichten und in der Versenkung in die heilige Schrift. Die Zeit zwischen den Stunden der Andacht füllte er durch Handarbeit aus, indem er zierliche Körbe und Matten flocht. Nur die Ankunft des treuen Fährmanns, wenn er neuen Vorrat heranfuhr, unterbrach dreimal im Jahre auf eine Stunde diese Einsamkeit.

Hatte er auch die Ruhe vor dem Teufel, die er suchte? Friedlich waren über zwei Jahre dahingegangen, als in einer Nacht ein Nordweststurm mit außerordentlicher Heftigkeit sich erhob. Der Einsiedler mußte sich zu Boden werfen und am Felsen festklammern, um nicht fortgeschleudert zu werden. Bis auf den Grund war das Meer aufgewühlt, die Wellen schlugen ellenhoch über die Höhe des Felsens hinweg. Und durch das Heulen der Windsbraut erklang die bekannte krächzende Stimme: „Jetzt, Martinianus, ersäufe ich dich in den Wassern.“ Er fertigte ihn mit schroffen Worten ab und sang den Psalm: „Hilf mir, Gott, denn das Wasser gehet mir bis an die Seele. Ich stecke fest im Schlamm des Grundes, da kein Halt ist; ich bin in den Tiefen des Meeres, und die Flut will mich ersäufen.“ Der Sturm legte sich allmählich, der Heilige war unversehrt geblieben.

Aber es sollte ihm nicht vergönnt sein, auf der geliebten

Klippe seine Tage zu beschließen. Im sechsten Jahre seiner Vereinsamung geschah es, daß ein mit vielen Fahrgästen besetztes Schiff vom Sturm erfaßt auf ein benachbartes Riff auflief und zerschellte. Mannschaft und Gäste, alle wurden ein Raub der Wellen. Nur einem der Insassen glückte es, eine Planke des zertrümmerten Schiffes zu erfassen. Es war ein Mädchen aus Samaria, Namens Photina, eine reife Schönheit von fünfundzwanzig Jahren. Von den Wogen – oder war es der Teufel, der die Planke lenkte? – wurde sie der Felsenklippe zugetrieben. In ihre Verzweiflung fiel ein helles Licht der Hoffnung, als sie auf der Höhe einen Menschen gewahrte. Je näher sie kam, desto gewisser wurde es ihrem Auge, daß nicht ein Trugbild sie neckte. Sie sah an seiner schwarzen Kutte, daß es ein einsamer Büßer war. Nun hob die Brandung sie an der Klippe empor. Unbekümmert um die Planke erfaßte sie mit beiden Händen den Fels und schrie mit herzbewegender Stimme die Bitte herauf: „Hab Erbarmen mit mir, du Knecht Gottes, und reiche mir die Hand zur Hilfe. Rette mich aus dem Wasser und laß mich nicht versinken."

Dem scharfen Auge des Einsiedlers war das in Sturmesnot umhergeschleuderte Schiff nicht entgangen. Er verfolgte das Schicksal desselben mit besorgter Aufmerksamkeit. Schon flatterten die Fetzen der Segel im Winde, die Masten brachen. Noch einmal wurde das Wrack von einer Welle in die Höhe gehoben. Dann war nichts mehr zu sehen. Rettungslos mußten alle mit dem Schiffe untergegangen sein. Er wandte sich um und betete für das Seelenheil der Verlorenen.

Jetzt schlug der gellende Hilfeschrei an sein Ohr. Es war eine weibliche Stimme. Armer Martinianus! Ein grimmiges Lächeln zuckte über das erstarrte Antlitz bei diesem grausamen Hohn des Schicksals, einer erlesenen Tücke des Satans. Er konnte sich keinen Augenblick täuschen über die hoffnungslose Zwangslage, in welche er versetzt war. Die rettende Hand durfte er nicht versagen, wenn er seine Seele

nicht mit einer Mordschuld beflecken wollte. Dies Weib schwebte denn doch in anderer Not als jenes, dem er einst im Gebirg die Zelle geöffnet. Aber zu gemeinsamem Leben bot die Enge des Felsens nicht Raum. Schon die Knappheit der Lebensmittel schloß das aus. Noch unmöglicher war die Nähe eines Weibes. Was half es? Mußte er Hilfe bringen, so mußte es augenblicklich geschehen. Er kletterte eilig herunter, indem er Gott inbrünstig um Hilfe in dieser Not anrief, reichte ihr die Hand und zog sie aus dem Wasser. Nun erst, als er ihr hinaufgeholfen, sah er, wie schön sie war und sagte: „Armes, unglückliches Mädchen! Feuer verträgt sich nicht mit Stroh. Ich und du können hier nicht zusammen sein. Also bleibe du auf dem Fels. Und sei ohne Bangen. Du findest dort Vorrat an Brot und Wasser; und wenn du so genügsam lebst, wie ich es tat, so wird dir die Nahrung vorhalten, bis der Schiffer kommt, der neuen Vorrat bringt. Es fehlen noch zwei ganze Monate bis zu seiner Ankunft; richte dich sparsam ein. Wenn er herkommt, erzähle ihm, was geschehen ist; dann wird er dich aus dieser Lage befreien und in deine Heimat bringen".

Sein Entschluß war gefaßt. Es war ihm gar keine Wahl gelassen, da er das Mädchen nicht grausam hatte dem Tod preisgeben können. Er besiegelte das Meer mit dem Kreuzeszeichen und betete: „Herr, mein Gott, der die Winde und das Meer beschwört und sie gehorchen mit Zittern, sieh auch auf mich, hab Erbarmen und laß mich nicht zugrunde gehen. Im Vertrauen auf deinen heiligen Namen werfe ich mich ins Meer. Lieber will ich durch einen Irrtum des Verstandes sterben, als durch eine Regung des Leibes meine Seele verderben." Noch einmal wandte er sich zu der, die ihn vertrieb: „Leb wohl, Mädchen. Der Herr wird dich wohl behalten und deine Seele bewahren vor aller Anfechtung des Bösen." Nach diesen Worten sprang er, ohne einer Antwort Raum zu lassen, ins Meer.

Martinianus war in seiner Jugend ein kühner Schwimmer

gewesen. Nicht nur in den Übungen der Ringschule, auch im Kampf mit den Wellen hatte er seine Glieder gestählt. Aber er konnte nicht so verblendet sein, zu hoffen, daß menschliche Kräfte bis zur Küste vorhalten würden. Mit blinder Ergebenheit in den Willen Gottes, der ihn ebensowohl untergehen lassen wie durch seine Hilfe erretten konnte, war er ins Meer gesprungen. Es schien wirklich, als ob ein Wunder geschähe, wie es damals Gott noch zuweilen für seine Heiligen tat. Das Mädchen wenigstens, das, vom Schreck wie gelähmt, den Lebensretter sich in die Flut stürzen sah, wollte mit eigenen Augen Zeuge gewesen sein, wie vor dem Heiligen alsbald, da er aus der Tiefe aufgetaucht, zwei mächtige Delphine sich über die Meeresfläche emporschnellten, wie um ihre Freude zu bezeigen, und pfeilschnell wieder verschwanden. Unversehens mußten sie sich ihm untergeschoben und ihn auf ihrem Rücken übers Meer getragen haben. Denn, wie Photina dem Schiffer erzählte, als er sie zu erlösen kam, hatte sie, soweit ihre Blicke ihm zu folgen vermochten, sich überzeugen können, daß er über die Wellen hervorragte; was weiter mit ihm geschah, davon wußte sie nicht zu berichten.

Wir mögen nicht entscheiden, ob dies Wunder, das an den Gestaden des Mittelmeers ehemals öfter vorgekommen sein soll, nur in der Vorstellung des Mädchens sich abgespielt hat. Sicher ist die Tatsache, daß Martinianus ans feste Land kam: das war ein vielleicht noch größeres Wunder. Denn aus den Folgen dürfen wir schließen, daß es ein langer, entsetzlicher Kampf ums Leben war, den der Heilige mit den Wogen zu bestehen hatte. Er war am Ende Sieger geblieben, aber gebrochen an Leib und Seele. Als er das Festland erreichte, besaß er selbst zu einem Stoßgebete nicht mehr die Kraft. Es war ihm dunkel vor den Augen; er wußte nicht, war es Nacht, war es Tag. Die Sinne schwanden ihm, er sank hin und lag in einem todähnlichen Schlaf. Es wurde Nacht, es wurde Morgen. Erst als mittägliche Sonne auf das Gesicht brannte, erwachte er. Auf den wetterharten Körper

des Klippenbewohners hatte der lange Schlaf in einem von Seewasser triefenden Gewand keinen Eindruck gemacht. Aber der Geist war der Erschütterung des weiblichen Überfalls auf der Klippe und dem endlosen Verzweiflungskampf mit den Fluten nicht mehr gewachsen gewesen. Er richtete sich auf und stierte auf das Meer. Aus dem Dunkel der Erinnerung durchzuckte es ihn wie ein Blitz: das Meer hatte ihn ausgeworfen, wie einst das Gebirg ihn verstoßen. Was blieb ihm übrig? Wohin noch konnte er sich retten vor den Ränken des Teufels? Grauenhafte Bilder jagten vor seiner Seele vorüber: die Schiffbrüchige auf der einsamen Klippe, der Schreckensmorgen im Gebirg; dann die entsetzliche Nacht seiner Jugend, als ein schamloses vornehmes Weib ihm zuerst den Teufel in seiner sinnbetörenden Verführungskraft und zugleich in seiner nackten Scheußlichkeit gezeigt hatte – der alte Stachel, der am tiefsten saß. Ein Schimmer von Licht schien plötzlich in diese Nacht der Trübnis, das Wort des Heilands: „Wenn sie euch fortjagen aus der einen Stadt, so fliehet in die andere. Wahrlich ich sage euch, ihr werdet nicht fertig werden mit den Städten Israels.“ Mit einem schrillen Schrei sprang er auf und rief: „Flüchte dich, Martinianus, daß nicht Versuchung dich findet. Fort mit dir. Wo Menschen sind, gibt's auch Weiber. Fort, Mönch.“ Und wie ein Verfolgter eilte er fort.

Der so davonlief, war ein armer, ein irrsinniger Mensch. Von dem Geist des Einsiedlers war nur die Furcht und Flucht vor dem Weibe übrig geblieben, und sie wurde geregelt durch jenes Herrenwort, das in wörtlichem Sinne dem Unglücklichen Gebot war. Rastlos jagte er sich von einem Ort zum anderen: „Flüchte dich, Martinianus. Fort mit dir. Fort, Mönch.“ Er trug nicht Stab, nicht Ranzen; führte weder einen Heller im Gürtel noch sonst etwas außer der einen Kutte, die er am Leibe hatte. Kam er in eine Stadt oder ein Dorf, so fragte er nach einem frommen Mann und kehrte bei dem ein, um am nächsten Morgen weiter zu wandern. So lebte er als

neuer Ahasverus den Rest seiner Tage. Der Weg ging erst nördlich der Küste entlang, dann quer durch das Hochland Kleinasiens bis Chalkedon; dort setzte er über den Bosporus und wanderte südwärts bis in das alte Griechenland.

Es war eine Wohltat für den Bedauernswerten, daß in dieser kranken Hast des Wanderns auch die Körperkräfte sich rasch verzehrten. Er hatte hundertvierundsechzig Städte berührt, als er zum Sterben erschöpft in Athen anlangte. Nur mühsam schleppte er sich noch zu einer Kirche, streckte sich dort auf einer Bank aus und bat in Erwartung des nahen Endes, man möge den Bischof rufen. Die Bitte blieb anfangs unbeachtet, da man in ihm einen Irren sah. Als sie dringender wiederholt ward, gingen etliche Leute zum Bischof hin und sagten: „Hochwürdiger Herr, ein Mensch liegt in der Kirche auf der Bank; wir kennen ihn nicht, er scheint geistesgestört; der sagte zu uns: ruft mir rasch euren Bischof.“ Der Bischof gab zur Antwort: „Wie? geistesgestört? Das seid ihr. Wahrlich jener steht höher als ich und ihr alle zusammen.“ Es war ihm durch ein Gesicht offenbart worden, daß ihm die Ehre bevorstehe, einen der größten Helden christlichen Duldens zur ewigen Ruhe zu bringen. Zur Kirche geeilt, fand er den Heiligen im Verscheiden, aber konnte ihm noch seine Verehrung bezeigen und ihn segnen. Mit den Worten: „Empfiehl mich unserem Gotte, Vater“, übergab Martinianus seine Seele dem Herrn.

Athen hatte das Glück, seine Gebeine zu bewahren. Es war, als ob diese der hohen Schule der alten Welt die Lehre des Heidenapostels vor Augen stellen sollten: „Wenn einer unter euch für weise gilt in dieser Welt, der werde erst ein Tor, um weise zu werden. Denn die Weisheit dieser Welt ist Torheit bei Gott.“

Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

Gedächtnisrede auf Hermann Usener. Gesprochen bei der Eröffnung des Bonner philologischen Seminars am 3. November 1905 von **Franz Bücheler.** Mit einem Bildnis Useners. [16 S.] gr. 8. 1906. geh. ℳ — 80.

[illegible]

Die griechische und lateinische Literatur und Sprache. Bearbeitet von: **U. v. Wilamowitz-Moellendorff, K. Krumbacher, J. Wackernagel, Fr. Leo, E. Norden, F. Skutsch.** (Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele. Herausgegeben von Professor P. Hinneberg. Teil I, Abt. 8.) 2. Aufl. [VII u. 494 S.] Lex.-8. 1907. geh. ℳ 10.—, in Leinwand geb. ℳ 12.—

[illegible]

[illegible]

Charakterköpfe aus der antiken Literatur. Von Prof. Dr. **Ed. Schwartz.** Fünf Vorträge: 1. Hesiod und Pindar; 2. Thukydides und Euripides; 3. Sokrates und Plato; 4. Polybios und Poseidonios; 5. Cicero. 2. Aufl. [VI u. 125 S.] gr. 8. 1906. geh. ℳ 2.—, in Leinwand geb. ℳ 2.80.

[illegible]

Die hellenische Kultur. Dargestellt von **Fritz Baumgarten, Franz Poland, Richard Wagner.** Mit 7 farbigen Tafeln, 2 Karten und gegen 400 Abbildungen im Text und auf 2 Doppeltafeln. [X u. 491 S.] gr. 8. 1905. geh. ℳ 10.—, in Leinwand geb. ℳ 12.—

[illegible]

Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion. Von Albrecht Dieterich. [V] u. 123 S.] gr. 8. 1905. geh. ℳ 3.20 [illegible]

[illegible]

Sommertag. Von Albrecht Dieterich. Mit 3 Abbildungen im Text und auf einer Tafel. [35 S.] gr. 8. 1905. geh. ℳ 1.—

[illegible]

Eine Mithrasliturgie. Erläutert von Albrecht Dieterich. [X u. 230 S.] gr. 8. 1903. geh. ℳ 6.—, in Leinwand geb. ℳ 7.—

[illegible]

Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit. Von Franz Cumont. Autorisierte deutsche Übersetzung von Georg Gehrich. Mit 9 Abbildungen im Text und auf 2 Tafeln, sowie 1 Karte. [XVI u. 176 S.] gr. 8. 1903. geh. ℳ 5.—, in Leinwand geb. ℳ 5.60.

[illegible]



